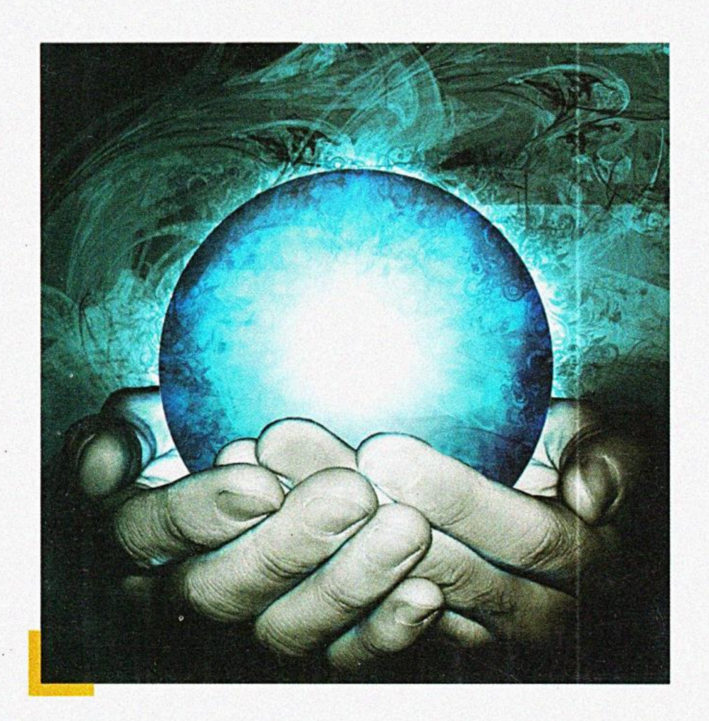
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية

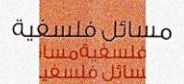


مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير: الدكتور علي عبود المحمداوي



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy



مسائل فلسفية

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية

مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير

الدكتور علي عبود المحمداوي





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0466-2

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
بيروت - لبنان

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
الهاتف: 537.72.32.76 (212) - الفاكس: 537.20.00.55 (212)
البريد الالكتروني: darelamane@menara.ma

المحتويات

مُقَـــدِّمَـــة

فلسفة الدين

المقدس والإنسان: ما شيفرة العلاقة!؟

لا جدل أن العلاقة بين الدين والفلسفة، أو العكس، كان لها تاريخ كبير من الصور والأنماط التي لا تزال تنعكس على واقعنا الراهن، بأشكال أكثر حدوداً وجلاءاً. تراوحت تلك الصور بين هيمنة طرف على الآخر، أو على شكل التقاء وائتلاف يحاول أن يقلل من قوة الصدام بينهما، بل ويلغي وجوده أصلاً، وجاءت الصورة الأخرى على أنها انفصال لا أصل للقاء فيه ولا أمل في العودة إليه. تلكم الثلاثية النمطية هي تكرارية لتصورات الفهم الإنساني في كثير من مواقفه الفلسفية من الحياة، بل وحتى الدينية منها. فإما النفي أو الإيجاب أو البين بين.

"فلسفة الدين" مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين. لكن ما معنى أن نتفلسف حول الدين؟ وهل الدين يتيح ذلك أصلاً؟ وإن كان لا يتيحه، مَن يعطي الفلسفة دور الزعامة والمركزية في استنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقاً عقلانياً؟ وهل من عقلانية في الدين؟ وهل يصح حقاً أن نقول: إن فلسفة الدين هي؛ دراسة اللامعقول بآليات عقلانية؟ وهل سيبقى شيء من الدين في خضم محاكمة العقل؟

كل ما سبق؛يفتح فضاء فكريا وخاصا بموضوع فلسفة الدين. إنه السؤال الذي يشكل المنظومة الفلسفية. في قُبال منظومة الإجابات التي يشكلها الدين. فبين الشك والدهشة والتأمل والاستفهام المزمن من جهة، وبين اليقين والطمأنينة والقنوع والإجابة اليقينية الإيمانية من جهة أخرى، حجاج سجالي لا حد له.

هنا يبزغ فجر عقل يراد له من جديد أن يعيد إمكانيات خروج الإنسان من قصوره، إن فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليده، إنما تعيد هيبة الإنسان الذي ضاع في الميثوس. أساطير قديمة وعصرانية لا حد لجريان انسكابها في

الواقع المعاش. في كل هذا يراد لنا أن نستعيد معنى كينونتنا بالسؤال.

السؤال الذي يعني إمكانيتنا على التفكر في قبال ما هو ممنوع، ما هو تابو، ما هو مقدس، بأدوات المرغوب والمباح والمدنس. لكنها صورة متطرفة تلك التي تكتفي بطرف دون أخر، وكذلك هي صورة هجينة عنقائية تلك التي تحاول أن تلائم بينهما! فأين يمكن ويكمن التفلسف حول الدين؟ إنه في السؤال عن ما هو المسُوغُ اليوم لضرورة وجود الدين، وما هي الصورة المطلوبة لأديان الراهن من أن تتشكل في صورته؟ وما صورة الدين بعد أن فقد كثيرا من معتقديه على مختلف سبل الحياة، ذلك الفقدان الذي جعله ينحصر في كونه سلوك عبادي طقسي ليس إلا؟!!

كل تلك الأسئلة هي: استكناه لمواطن الإجابة في موضوعات فلسفة الدين. على ذلك فصورة السؤال اليوم تخرجنا عن ثنائيات الـ مع/ ضد، وثلاثية الهجنة. وعليها إن تجعلنا في قبال ذلك، وتمكننا من أن نسائل ونفحص وننقد ونفرغ الميثوس من قساوة اليقين الذي يحمله. لكن ذلك كفيل بالمقابل أن يحدد مفهوم العقلانية واللوغوس حامل السلطة لتلك المحاكمات. أَمن معنى اليوم للكلام عن عقل مفارق أو جوهر أو ملكة أو جهاز أو عضو!؟ إن رهان العقل الإنساني اليوم هو في الانهمام بمعنى العقلانية وليس جذرها أو عضوها أو أداتها (العقل) كما أنه رهان إمكانية البحث عن معنى للعقلانية.

في خضم تلك المجاهدات يتبدى معنى العقلانية: بوصفها اتفاقات زمكانية تحصل على سلطة معيارية، وذلك المعنى، حقيقة، يتيح أن نفهم الميثوس كونه عقلانية لازمكانية لراهننا، ومن جهة أخرى؛ العقلانية بهذا المعنى المتعدد لا ترتقي لأن تحصل على تلك السلطة وهنا يبدو،واضحا، تناقض أدائي، لكن المَنْفَذ من هذه الإشكالية هو في صنع وتحويل المعيار ليصير عمومياً؛ وقد يتصوّر في ذلك عودة لكانطيات جديدة، بل إنّ الأدقّ أنها استدعاء لما هو ضامن وممكن، إنها استعادة واستحداث لما هو ضامن لعلوية القانون وسموه لغرض حماية تلك الاتفاقات، هنا يتضح الاتفاق، العقلنة، بوصفه نزعا للأسطرة من جانب، كما هو نتيجة لما هو مرضي للحجاجات المقبولة، وهو كذلك مقدّمة لصياغة قانونية مصدرها لاميتافيزيقي. إننا نبحث اليوم عن عاصم لاإلْهي، إنه العاصم اللائكي (العلماني) وهنا تبدو الصورة وكأنها هيمنة للاديني على الديني! بينما المقصود هو العقلنة إلى درجة أن نمضي إلى رحاب أوسع من الكبت

والضياع والميثوس، إنه المضي نحو إنسانيتنا.

هكـذا تبـدو الأمور وكأنها استنطاق للمضمون الدينـي، ومحاولة البحث عما هو عقلانـي فيـه، البحث في الأطر الحافظة لتلك الممارسـات التـي نبغي ديمومتها بمعول نقدي وواجب تحرري. وذلك بماهيته يجعل المضمون المنعكس على السلوك الديني مسائلاً أيضاً.

إن الأديان اليوم مطالبة بالحضور على مسـتوى مقبول أولاً، وتعايشـي ثانياً، وأن تجيد التعامل الصورة اللائكية لأنها مكملة لتاريخية تلك الأديان، في كونهما كانا يمثلان لحظات زمنية لانوجاد الإنسان وبحثه عن خلاصه المستمر.

وذلـك، حقـاً، يجعلنا أمـام إمكانية إصدار حكم لجينيالوجيا ظهور مفهوم فلسـفة الديـن، علـى أنه ما ارتبط ببداية مسـاءلة المقول الديني من العقل الحديث (وانطلاقات الحداثـة)، وبدايـة التنويـر في مسـار مـن المركزية الإنسـانية التي عكسـت حركة أفلاك الفهم والحقيقة من المتعالي إلى المعاش - البشري، هنا يصبح مسوغاً للكتاب أن يبدأ بفلاسـفة شـكلوا تلك اللبنات الفاحصة من طرف ومكونة للمفهوم من الطرف الآخر. إنهم فلاسفة العصر الحديث والحقبة المعاصرة إلى يومنا الحاضر.

وجـاء كتابنـا هـذا بحثـا ورصـدا وفحصاً/ نقداً لما يشـكل معنى الديـن، وطبيعته، وسلوكياته، وما الذي تبقى منه؟ فهو كتاب في فلسفة الدين. تضمن بعض شذرات من الفلسفات الدينية لكنه أيضا كان متفحصاً لخطابها.

فالكتاب يهدف إلى كشف العلاقة المفاهيمية بين الفلسفة والدين، كما يعمل على عرض وتحليل مجمل النظريات التي فسرت العلاقة بينهما، من العصر الحديث وحتى الفترة المعاصرة. ويحاول أن يخوض مع التساؤل من سطوح الأصل والطبيعة (الماهية) للدين، إلى مكامنه وجوانياته وطبقياته التحتية، إلى ما يشـكل سـلطته، ومعنى الاعتقاد فيـه، نحـو معرفـة إمكانيـة تضمنه للمعقول، ومـا معنى أن تكون هنالـك تجارب دينية؟ وهـل هـي تحمـل القدرة على التسـويغ للمعتقد والإيمـان، أم إن العكس هو الصحيح. حاول الكتاب دراسة جدليات الديني والعلمي، مقبولية الاتفاق أم تضادية الافتراق. هل الديني (وبمنعه للسلطة العقلانية) سيؤدي لزاما إلى نفي ما هو علمي؟ وبعد ذلك عرج الباحثون في الكتاب إلى فحص المقول الديني في نموذجه الإسلامي، ذلك لما تفرضه بيئتنا الثقافية، إنه فضاء الإسلام، تماهينا معه وقبلناه، أو انفصلنا عنه ونقضناه، يجب أن

نفهم كيف تكونت خطاباتنا الفلسفية في خضم هذه الأجواء الدينية - الإسلامية، والى أي مدى يمكن أن نتحدث عن فلسفة الدين داخل إطار ديني؟!!

د. علي عبود المحمداوي

بغداد، 2012

الدين والأسطورة والعلم
مستويات مختلفة للفهم والتأويل

الدكتور صلاح فليفل الجابري[1]

تمهيد

يدخل هذا البحث ضمن مباحث فلسفة الدين، وأعني بفلسفة الدين البحث العقلي غير المقيد بالمسلمات الدينية ذاتها على نحو قبلي، كما هو الحال المعهود في علم الكلام، بحث لا يتحرك نحو هدف مرسوم مسبقا من أجل إعادة إنتاجه بطريقة تدفع شبهات الخصم أو تبكته، وإنما يجهد عبر المقارنات والنقد إلى تأويل يشبع فضول العقل ويحل إشكالات ملحة في الواقع الراهن، من دون مداهنة مصلحة قائمة، أو مهادنة سلطة قامعة، وهذا تماما عكس حركة البحث في علم الكلام التقليدي الموروث. فلا يفترض في فلسفة الدين ((الانطلاق من أي ادعاءات مسبقة أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة))[2].

ولذلك لا ندعي في هذا البحث إثبات صدق أفكار دينية، وإن كنا نقيس القدرة الإجرائية في الواقع لبعض الأنظمة الدينية، ومدى حاجة الحياة الإنسانية إلى حضور الدين كحل لإشكالات واقعية عجزت العلوم عن حلها، ولكن ذلك بعيد جدا عن معيارية الصواب والخطأ، وعن الجدل العقيم الذي يستخدم وسائل المنطق الجدلي لمجرد إفحام الخصم، ولا للبرهنة على الواقع.

ومما يضيء جوانب النقاش في البحث أن نميز بين المعنى العام للدين، والمعنى الخاص، وأعني بالمعنى العام هو كون الدين ((مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: (1) بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، (2)

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب – جامعة بغداد.

(2) باجيني، جوليان، الفلسفة، موضوعات مفتاحية، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2010، ص 193.

بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، (3) بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله))[1].

يعلق لالاند على هذا التعريف الذي ينقله بأنه، أي التعريف، يتجاهل العنصر الأصلي والخصوصي للدين في وعي الإنسان المتدين، فذلك العنصر ليس موضوعا، ليس فكرة أو قوة قد يمتلكها الإنسان لأنه كان قد كونها أو قد استحوذ عليها، بل هو ذات كائن حي ومريد وخفي لا تدركه الأدوات الطبيعية لفكرنا ولفعلنا، ولا يكشف عن ذاته إلا بالشهادة التي يصرح بها عن ذاته وعن تعاليه الشأني، بالرسالة المنزلة أو المأمور بها في المعتقدات والممارسات التي تضع في متناولنا مكنونيته بالذات، أي عدم قابليته للبلوغ إلا بذاته[2].

تلك الصفة المميزة للدين لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية، وهنا يقترب لالاند من التجربة الصوفية، التي تصور الدين في بعده الروحي العميق كما وصفه ولتر ستيس نقلا عن وايتهيد: ((إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه، شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول، ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم، شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه))[3].

أما المعنى الخاص للدين، والموظف كثيرا في هذا البحث، فهو الدين التوحيدي، وتحديدا الدين الإسلامي، باعتباره يخرج من الفردية والذاتانية المحض إلى مستوى النظام الاجتماعي الذي يؤطر الحياة ويحدد اتجاهات الجماعة ويتحكم بسلوكها. ولكن هذا الخروج من الإطار الذاتي إلى النظام الاجتماعي، لا يعني الأيديولوجيا التسلطية، وإنما أعني به سحب الروحاني وقيمه الشفافة إلى الاجتماعي والطبيعي للتخفيف من

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 1204.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 1205.

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967، ص 12.

ثقله المادي وإمداده بمحفزات داعمة للسلوك الجماعي ولتحقيق المصلحة الجماعية كجزء لا يتجز من المصلحة الذاتية، أي دمج الذاتي في الاجتماعي.

الأسطورة:

من الخطأ وصف الأسطورة بأنها تصور خيالي وحسب، لأن الخيال مفهوم محايد تجاه الأبعاد الموضوعية للواقع. وبالرغم من اشتمال الأسطورة على تعليل خاطئ للواقع، إلا أنها تنطوي على بعد عقلاني؛ إذْ إنها خبرة تعبر عن تماهي مجالي الواقع والأنا في صيغة الأنا والأنت[1]، وقد تكون الأسطورة نشاطاً عقلياً لالتماس تعليلٍ مناسبٍ لواقع يقلق الأنا، لكن المؤسْطِر (صانع الأسطورة) لا يعي التخارج أو الاختلاف، فيتعامل مع تماثل أو تطابق. وبما إن المجال المعلوماتي للذهن هو حصيلة البيئة الثقافية والعملية التي يعيش في ظلها، لذلك فإن تعليله سينحصر في هذا الإطار، ويصطبغ بلون الثقافة والاعتقادات والممارسات السائدة. فضلا عن ذلك هناك رأي يذهب إلى ((أن السحر على الرغم من أنه لا يرتكز على معرفة علمية مثبتة إلا أنه عقلاني تماما بحيث يمارس تأثيرا ضابطا على العاطفة ويشبع الحاجة إلى التفاؤل والانسجام))[2]. والنظرة العقلانية هذه يبدو أنها ملتفة إلى الأثر السيكولوجي لا إلى الكشف الموضوعي للواقع في حد ذاته. فالسحر لا يكشف عن واقع بقدر ما هو إيحاء سيكولوجي لذوات قلقة.

إن السمة السائدة في التصور الأسطوري انه تفكير يلتمس أسباباً متخيَّلة للوقائع تنسج من الحكايات والتصورات الشعبية السائدة بأسلوب سردي، أي من ممارسات ملتصقة بالأنا، وإضفائها على الـ (هو) بصفته الـ (أنت)، ولذلك نرى السرد الخيالي طاغياً على كل محاولة تفسير ذات طابع أسطوري. ويتضح هذا الأمر في الشعوب البدائية الراهنة، التي لم تكتسب الفكر العلمي الحديث، ولا التفكير الديني المنظَّم.

إن غياب الفكر العلمي (لغته وآلياته التفسيرية)، يدفع الذهن إلى التماس بنية

---

(1) لمعرفة الخلط الذي يمارسه الفكر الأسطوري بين (الأنا) و(الأنت)، راجع: فرانكفورت، وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة الدكتور محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة (فرع بغداد)، 1960، ص 14 فما بعدها.

(2) تروادك، برتران، علم النفس الثقافي، ترجمة حكمة خوري، وجوزف بو رزق، دار الفارابي، ط 1، 2009، ص 116.

تفسيرية للواقع والحياة من الثقافة والممارسات السائدة، ولذلك تأتي تفسيرات الشعوب البدائية للواقع على شكل سرد أسطوري. وينطبق هذا الأمر على الشعوب الدينية التي تفقد طريقة التفكير العلمي، فتشكل المرجعية الدينية المحضة البنية الذهنية التي تستمد منها كل محاولة تفسير للواقع مادتها وآلياتها المناسبة؛ مما يؤدي إلى إحلال الدين في موقع غير موقعه الجوهري، وإلى الخلط بين التفكير العلمي الذي يتطلبه الواقع، والتفكير الديني الذي يعني بجوانب أخرى أساسية من الواقع، فتغيب فرصة التمييز بين مجالين لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر ويمارس وظيفته بالموضوعية ذاتها، على الرغم من أن التجربة التاريخية زودتنا بأمثلة عن استقامة الحياة واستمرارها بطريقة إنسانية فريدة مع غياب التفكير العلمي وسيادة التفكير الديني، كما في تجربة الإسلام الأولى في المدينة، ولكن هذه حالة استثنائية مرتبطة بسياق تاريخي يبررها، بل ويمنحها قيمة عليا. وزودتنا أيضا بأمثلة عن تعايش نوعي بين التفكير العلمي والتفكير الديني في التجربة الحضارية الإسلامية التي تلت القرن الأول الهجري، ويمكن للفكر العلمي أن يحل الكثير من المعضلات الأيديولوجية بين المسلمين أنفسهم (كمذاهب)، وبين المسلمين والآخر.

وتتضح المشكلة أكثر عندما نطرح السؤال الآتي: كيف نستطيع أن نميز بين الفكر الأسطوري، والفكر الديني؟ وهل هناك معيار يمكن أن يستخدمه المرء في هذا التمييز، لكي نقول هذا من الدين وذلك من الأسطورة؟

من الصعب جدا التماس هذا الفارق بطريقة موضوعية إذا جزأنا الحقائق الدينية، وفصلناها عن سياقها؛ إذْ يحدث، بسبب ذلك، تداخل وتشابك بين الصيغة الأسطورية والصيغة الدينية، أو بتعبير أدق، بين الواقعة المصوَّرة أسطورياً والواقعة المصوَّرة دينياً، ولكن البِنية الفكرية للدين يمكن تمييزها بسهولة عن التفكير الأسطوري. قارن بين الأمثلة الآتية:

إنسان يميته الله سبحانه وتعالى مائة سنة ثم يحييه، فيجد طعامه لا زال ساخناً وجاهزاً للأكل، وينظر لحماره الرميم يتشكل شيئا فشيئا، بقدرة الله، فيستوي حماراً حياً قائما! نحن مطالبون بالتصديق بهذه القصة، ليس لأسباب علمية تعليلية، بل لقرينة خارجية وهي موثوقية مصدر القصة.

المثال الآخر هو قصة البقرة الصفراء الفاقع لونها، التي أمر الله بني إسرائيل أن

يذبحوها، ليضربوا المقتول بعظامها فيحيا! ويمكن أن نزيد الأمثلة بالكثير من القصص الخارقة كتلك المتصلة بقدرة إحياء الموتى والشفاء أو الإبراء عند نبي الله عيسى عليه السلام، أو قصة النبي سليمان، وغيرها.

المثال الثالث: تصوير سبب سقوط المطر عند البابليين: إنها وساطة من الطير العملاقي ((إمدوغود))، إذْ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء، والتهم ((ثور السماء)) الذي كان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة[1].

وكان من الممكن أن نختار الكثير من أساطير خلق الكون في بلاد ما بين النهرين، للمقارنة والتحليل، ويمكن مراجعة هذه الأساطير في كتاب ما قبل الفلسفة، ص187 فما بعدها، وفي مؤلفات خزعل الماجدي، ألواح وأناجيل بابل وسومر.

من الصعب جداً فهم هذه القصص بمعزل عن سياقها ومصدرها، إذ تفقد معناها إذا وضعت خارج سياقها الأصلي. فالقصص الواردة في القرآن الكريم، كما في المثالين السابقين، لا يمكن فصلهما عن سياق النص، وعن القصد الإلهي من حكايتهما؛ فهما لم يذكرا لغايات عقلية، وإنما لبيان القدرة الإلهية، وعند مقارنتهما مع عالم القوانين الطبيعية يشكلان استثناءين، أي لا يطردان أبداً، وإن موضع الاستشهاد القرآني يشير إلى أنهما لا يقصد منهما الاطراد وإلا بطل القصد من إيرادهما في سياق المعجزة، لأن الأحداث المطردة ليست إعجازية وإنما هي متكررة. فهما إذن، وفقا للسياق الإعجازي، لا يستهدفان تفسيراً سببياً، أو أجوبة عقلانية، وإنما يراد منهما بيان ظاهرة، أو حدث، أو قدرة إعجازية، وفي هذه الحدود تتوقف وظيفتهما. ولم يردا في سياق سببي أو تعليلي، وإنما واجب التسليم بهما يأتي من كونهما ذُكِرا من قبل مصدر موثوق في الأساس، فلم يذكر النص مبررات عقلية لهما، لأن التصديق بمثل هذه الأمثلة يُسْتَمد من النص الكلي، ومن السياق الديني الذي تنتمي له تلك الأمثلة، فالتصديق واقع بالبينة الكلية منذ البداية، إذن البحث في عقلنتهما أمر ساقط من الأساس.

ولعل نقطة الاشتراك بين هذه الأمثلة القرآنية ومثالي الأسطورة السابقين هي هذا الغياب للتبرير العقلاني، فكلاهما يطالبان المؤمن بالاعتراف بهما، وإزاء المتشكك لا يبرران أنفسهما. أما الفارق فهو إن الأساطير يراد منها الاطراد والتتابع، وهذا عكس القصة القرآنية التي لا يراد منها الاطراد، بل إن عدم اطرادها هو مسوغ إيرادها في هذا

(1) ينظر: فرانكفورت وأخرون، ما قبل الفلسفة، ص 17.

الصدد بصفتها الإعجازية. وقد طفح الفكر الديني، بسبب تعميم الخارقية، بسيل هادر من الأساطير والخرافات، لأنه لم يتعامل مع هذه القصص الخارقة بصفتها استثناءات إعجازية، بل وسمت فكره بطابعها الغيبي، فتنكب طريق الفكر العقلاني في معظم الأحيان.

وفهم الأساطير يتحقق في ضوء سياقها التاريخي والواقعي، فالسياق التاريخي يكسبها مسوغا ما، في حين يكسبها السياق الواقعي غايتها أو ارتباطها بقصد ما. فالأسطورة التي تفسر سقوط المطر لم يكن القصد منها تسلية السامعين، فهي ترتبط بمعنى، فالقدماء يسردون حوادث هم جزء منها قد تهدد حياتهم نفسها؛ فكانوا يشعرون شعوراً مباشراً بالصراع بين قوتين، الواحدة تعادي الحصاد الذي يعتمدون عليه، والأخرى رهيبة ولكنها كريمة: فجاءتهم الزوبعة الرعدية في اللحظة الأخيرة وأنقذتهم، بأن هزمت المحل وقضت عليه.

ومن الضروري التمييز بين الأسطورة المرتبطة بقصد ما، وبين الأسطورة كخيال وهمي، فنحن عندما نقول: أسطورة، لا نعني الأقاصيص التي تُحْكى للتسلية الوهمية، إنما الأسطورة الحقيقية هي آلية كشف تأملي يمنحه صاحبه ثقة كبيرة، وليس مجرد عبث من الوهم، فضلا عن ذلك يؤمن باطرادها[1].

فالتصوير الشعري الذي في الأسطورة، ليس مجرد سرد لقصة رمزية، إنما هو ثوب اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد؛ فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها.

وخير مثال على ارتباط الأسطورة بسياق تاريخي خاص، لا يمكن فهمها بمعزل عنه، هو الناحية اللاعقلانية التي تتجلى في الإلقاء الخطابي؛ ففي أرض بابل مثلا، كان البابليون يعيدون في كل احتفال برأس السنة تمثيل انتصار مَرْدوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا. فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولي ((ملحمة الخليقة)). ومن الواضح أن البابليين لم ينظروا إلى قصتهم عن الخليقة كما ننظر نحن إلى نظرية لابلاس، مثلا، كتقرير يرضى به العقل عن صيرورة الدنيا؛ لأنّ الإنسان القديم لم يفكر في جواب معين. لقد انكشف له جواب معين في أثناء علاقة متبادلة بينه وبين الطبيعة.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 18.

لكي نميِّز هذه القصص اللاعقلانية عن تفسير عقلاني علمي، تأمل حقيقة الجاذبية كصيغة تفسيرية للظواهر الكونية، ((كل كتلتين في الكون يجذب أحدهما الآخر بقوة تتناسب طرداً مع حاصل ضرب كتلتيهما، وعكسيا مع مربع المسافة بينهما)) هل يحتاج فهم هذا القانون، إلى سياق تاريخي، أو سردي، يرتبط به ويستمد منه معناه ووجوده؟ كلا، إنه بذاته يشكل بنية معقولة ترضي العقل، بقطع النظر عن أي سياقات سابقة أو لاحقة، سردية، أو تاريخية، أو حتى تجريبية، إنه بذاته معقول، بقطع النظر عن ارتباطه حتى بالتجربة التي يفسرها ويضفي عليها المعنى. وهذا غير موجود في الأساطير والقصص الإعجازية.

لذلك يتبدّى اللامعنى بمجرد عزل القصة القرآنية الخارقة عن سياقها، وقصديتها الكامنة فيها، ومحاولة معالجتها كبِنية مكتفية بذاتها. هي إذن في معناها وقصديتها مرتبطة بسياقها، وعند عزلها عن سياقها وقصدها لا تبقى قصة قرآنية، بل سرد أسطوري، وفي هذه الحالة سنتخيَّل اطرادها، وإذا تخيلنا ذلك فقدت قصديتها في كونها شيء إعجازي، وأصبحت ضرباً من الشعر الخيالي كأي أسطورة أخرى، ولذلك فالقصة القرآنية هي قرآنية متى ما كانت مرتبطة بسياقها وغايتها، وهي تفقد هذا المعنى عند فصلها، ونسيان أصلها، ثم التعامل معها كسرد شعري فقط. ولذلك نحن لا نتفق مع الذين يفكِّكون بين القصة القرآنية وبين سياقها القرآني لأجل مطابقتها مع الأسطورة؛ لأنها بعد التفكيك لا تبقى قصة قرآنية، وتكون قد فقدت وظيفتها القرآنية، وقصديتها الملتصقة بالسياق، والمناسبة.

الأسطورة الحقيقية بالمثل لا يمكن فصلها عن سياقها، كما لاحظنا ذلك قبل قليل، وإن فصلها عن السياق يخل بالمعنى والقصد، ويرفع الثقة بها، وتتحول إلى مجرد خيال شعري فحسب، إلى مجرد ضرب من الوهم. فالمعنى والقصد والثقة والاطراد سمات للأسطورة لا تنفصل عن السياق الواقعي والتاريخي التي وردت فيه. ومن هنا يمكن أن نفهم الأسطورة بصفتها بديلاً عن العلم في تاريخ ما قبل العلم. أما الأسطورة بصفتها قصصا خيالية وهمية محكية فلا يمكن أن نفهم منها ذلك المعنى في علاقتها بالعلم.

1- الأسطورة والعلم

واضح لنا جداً من السياق التاريخي للفكر العلمي، بأنه كلما تطور العلم انسحبت الأسطورة من الميدان الذي يعنيه ويختص به، وتدرج هذا الانسحاب على شكل انحسار

ثم تلاشي، لكن هذا حصل في الميدان الطبيعي الذي انحسر فيه الخيال وتمنطق الفكر بصرامة، وبقيت مجالات واسعة تجول فيها الأسطورة بحرية ونشاط مثل الأدب والفكر الديني.

لكن العلم إذ يلغي الأسطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسطورة، قُدِّمت، في الأساس، ممثلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لم يطرح اللهُ الدينَ والتشريع بديلاً عن الطبيعة وقوانينها، إنما التشريع، بحكم كونه تشريعاً يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، يعد الطبيعة أو الواقع العام طرفاً ثانياً في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولم يَضَعْ نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه.

كان نموذج التعليل القديم مبنياً على رؤية تجزيئية للأشياء؛ بسبب فقدان الوعي بالاتصال السببي المباشر، لذلك احتل التعليل الغيبي (الأرواح أو الآلهة) مركز الصدارة، بصفته نموذجاً تعليلياً لحركة وسلوك الأشياء في الكون، وانتج هذا اللون من التعليل الأسطورة. إذْ لمّا كانت الأرواح هي المسؤول المباشر عن الانتصار والهزيمة والكوارث الطبيعية، فيجب الاتصال بها لمعرفة النتائج قبل وقوعها والاحتراز منها. وللأرواح والآلهة وسطاء هم الكهنة كما إن للعلم بقوانين العلم الحديث وسطاء هم العلماء المتخصصون. والسؤال هو إذا كان من الممكن استشارة الآلهة عن طريق الوسطاء حول وقوع الكوارث أو نتائجها، فهل يمكن منعها عن طريق آلية الاتصال الوساطي؟ هل يمكن التحكُّم بالظواهر الطبيعية من خلال الاعتقاد بتلك العلل؟ إنّ فرضية عليّة الآلهة المباشرة تفترض عدم تصوّر إمكانية منعها، فضلاً عن التحكم بها، وهذا ما يميّزها عن فرضية العلل الطبيعية (القريبة) التي تميز العلم الحديث[1].

بعد اكتشاف قوانين الأجرام السماوية التي تحدّدها قوى الجذب، وعلاقة ذلك بشكل الحركة التي ترسمها الكتل، أي بعد وضع قوانين ميكانيكا الطبيعة الأرضية والسماوية، لم تعد الآلهة أو الأرواح هي التي تمسك النجوم وتحافظ على بقائها، وهذا ما أدّى إلى تغيّر نماذج التعليل القديمة المبنية على رؤية تجزيئية للعالم تضع لكلّ جزء إلهاً مسؤولاً عن حركته وديمومته. وبوضع نيوتن للميكانيكا تغيّرت الرؤية وأخذ العلم يقطع خطوات واسعة نحو الفهم البنيوي للعالم. وعبّرت عن هذا الفهم الجديد شَبَكة القوانين الميكانيكية التي ربطت العالم الأرضي بالعالم السماوي.

---

(1) ينظر: الجابري، دكتور صلاح، خارقية الإنسان، دار صفحات، دمشق، طبعة ثانية، 2004، ص 82.

الدين والعلم

إن المنهج العلمي الذي يتعارض مع الدين هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سـواء كانت طبيعية، أو إنسـانية، أو دينية، على أنها منبثقة عن سـبب أو مجموعة أسـباب ماديـة. وهـذا المنهـج هو الذي بنيت عليـه رؤية الحداثة، وهـي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحداثية بوصفها عملية التفكير التي تسـعى إلى التماس أسـباب مادية متنوعة (قريبة أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالمنا الإسلامي، وقعـت فـي خطـأ أدلجـة العلم وإدخاله ضمن إطـار ضيق، هو الإطـار المادي من دون الارتكاز إلى رؤية فلسـفية. ولذلك تحولت إلى مجرد تعبير جديد عن مذهب شـمولية المـادة أو الماديـة الشـاملة التـي تسـتبعد من الوجـود أبعاده الأخـرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطـلاق صفـة العلميـة على هذا التفسـير الأيديولوجي شـيء مجانب للصواب تماماً، وتضليل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقـة أن الرؤيـة العلميـة أوسـع من المفهوم المادي، فهـي رؤية موضوعية لا تتقيـد بالتفسـيرات الأيديولوجيـة الضيقـة. وإذا نظرنـا إليهـا بحياد، ومن دون مسـبقات أيديولوجيـة، فـإن الفرضيـة الملائمة (الموضوعية) التي تسـود البحـث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مسـتقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالَم. ولذلك لا يمكـن تقييـد الرؤيـة العلميـة بالبعد المادي وحده، أو بالبعـد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها. وقد نشأ هذا اللبس الفكري من وهم التماهي بين المادي والواقعي. وعلى الرغم من اتساع رقعة الميدان العلمي إلا أن هناك حدود يقف عندها، ومستويات للواقع لا تكشف نفسها إلا عبر مباحث أخرى مثل الدين والميتافيزيقا والفلسفة عامة.

والحقيقة أن التوحيد بين تعريف المادي وتعريف الواقعي ينطوي على خطأ فلسفي كبير، ذلك أن كل واحد منهما يختلف عن الآخر في أصل التعريف. فالواقعية الفلسفية تعني أن الفكرة التي في الذهن ليست نتاجا للعقل فحسب، بل تمتلك وجودا خارج الذهن، وإن إدراك الذهن لها هو من قبيل الانعكاس الموضوعي للشيء في الذهن. أما مسألة ما إذا كانت هذه الفكرة تشير إلى شيء مادي أو لا مادي فهو أمر آخر مختلف عن المسألة الأولى. وهذا يشير إلى أن المفهوم الفلسفي للواقعية أوسع من البعد المادي ولا يمكن فلسفيا، حصر التعريف بما هو مادي، بل إن التعريف نفسه لم يحد الواقع بالمادة ولا بمقاييسها، فالواقع دائرة أوسع من المادة. وإذا ثبت أن هناك موضوعات لا تخضع لمقاييس المادة وشروطها، فإن الواقع سيتخذ معنى أوسع من معناه المادي الضيق، كما يحدث في الفيزياء الذرية والنووية الحديثة. إذْ أثبتت هذه الفيزياء أن موضوعات الواقع اتخذت أشكالاً وتعريفات متنوعة، ولم تعد مقتصرة على تعريف المادة الضيق، المحدود بالإدراك الحسي المباشر. وهذا دليل على تعدد موضوعات الواقع، التي لم تعد المادة ومفهومها الفلسفي سوى واحد من تلك الموضوعات وشكل من أشكال الواقع. ولم يستطع الماديون الكلاسيكيون الخروج من مأزق التناقض هذا إلا بالتوحيد بين مفهوم الواقع ومفهوم المادة، فادعوا أن المادة نفسها تتخذ أشكالاً مختلفة في الواقع، وأنها ليس مما يدرك مباشرة بالحس فحسب، ولا ذلك المقيد بشروط مكانية وزمانية محددة، تجيز القياس في كل الأحوال والظروف فقط، بل إن المعنى الفلسفي للمادية هو أن أي فكرة ذهنية يجب أن يكون لها مقابل موضوعي في العالم الخارجي سواء أدرك هذا الموضوع بالحس مباشرة أو بطريق غير مباشر أو لم يدرك نهائيا. وهم بذلك أعطوا المادية مفهوما شاملا يدخل في إطاره البعد الروحي أو الميتافيزيقي، فإن الميتافيزيقي يعترف بهذا التعريف للواقعية وليس للمادية، لكنه يدخل في إطار الواقعية أكثر من معناها المادي الضيّق، فإن الله، والنفس، والخلود حقائق واقعية موضوعية غير متعلقة بالوعي تعلقا ذاتيا قط.

كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر، بتأثير النظرية المادية الميكانيكية والوضعية التجريبية، أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن تساؤلات الإنسان العلمية والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة، ويتطور العلم المادي، كيما يتم تفسير كل شيء في الوجود تفسيرا ماديا على فرض تكافؤ

المـادي والعلمـي. وفـي هذه المرحلـة لا مجال لوجود البحـث الميتافيزيقي وما يتعلق بـه مـن ظواهـر أو أحداث تقع خارج حـدود الطريقة العلمية. وقد أثبت العلم في القرن العشـرين عكس هذا التصور فلا الفسـيولوجيا أجابت على مشـكلات العقل وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصور المادي، والمثال الجيد الذي يستشهد به هنا هو الفيزياء الكمية.

وفـي الوقـت الراهـن ((مـا من رجـل علم واحد ينـازع.. ليس في إثبـات الأفكار وأنماطها وفي شرعيتها فحسب بل وفي ((المعارف)) وأنماط ((المعرفة)) غير العلمية، فلقد أعترف العلم نفسه بأن له حدودا))[1].

وبذلك تراجع الاعتقاد الذي سـاد خلال القرن التاسـع عشـر، والنصف الأول من القرن العشـرين أحيانا، الذي يذهب إلى أن النهج العلمي سـيمتد بسـرعة إلى مجموع النشاط الدماغي للإنسان، وأن التقنيات العلمية قادرة على أن ترضي مجموعة احتياجات الإنسان الفيزيائية والعقلية، ويتضمن أن المجهول سوف يصبح معروفا بسرعة كبيرة[2].

والقضيـة الأكبـر التـي نراهـن عليهـا، ليس الاعتـراف بحـدود العلم فقـط، وإنما الاعتراف بأن الطريقة العلمية - التجريبية يمكن أن تسـتخدم في إثبات أحداث حقيقية لكنها مسـتعصية على التفسـير العلمي، بل تتعارض مع ما هو مسـتقر من حقائق علمية. إن وهـم التطابـق والتماهـي بين التفسـير العلمي والتفسـير المادي لـم يعد له وجود في الفكـر العلمـي الجديـد، إن لم يكن عائقا معرفيـا أمام التطور العلمي. وبالرغم من تلك التطورات في المنهج العلمي، فإن الرؤى الأيديولوجية الغربية تصر على الطابع المادي الضيـق للعلـم، وتتجاهـل حدوده الطبيعيـة عندما تناقش الظواهـر الكونية الأخرى، ولا تأخـذ بنظـر الاعتبار الطابع الواقعي الأوسـع للعلم الذي يتجـاوز البعد المادي. والعلم بذاته حيادي تجاه الطابعين فلا يثبت أحدهما على حساب الآخر.

والحقيقة لا نسـتطيع حصر الفكر الديني الإسـلامي في أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشـاملة، ولا الروحية الشـاملة. فبالرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الاشعري، ونظَّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل

(1) فوراسـتيه، جـان، معاييـر الفكـر العلمـي، ترجمة فايز كم نقش، سلسـلة زدني علمـا،، بيروت، ط 2، 1984، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 132-133.

كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمسلمات الدينية، أعني بذلك الشيعة والمعتزلة.

نقد دينية العلم الغربي

إن التفكير العلمي مطلب ضروري لفهم الواقع كما هو في ذاته، ومحاولة تغييره بما يتلاءم مع مصلحة الإنسانية وأهدافها العليا، وهو يعنى ببعد من أبعاد الواقع وليس بالواقع على الإطلاق، فهناك جوانب متعددة من واقع الحياة لم يستطع العلم أن ينتهي إلى حلّ مرض لمشكلاتها. فلا أحد يستطيع إنكار حقيقة التقدم التكنولوجي المذهل الذي حققه العلم الحديث في شوطه القصير، ومع ذلك فإن آمال البشرية بالحرية والعدالة والعيش بسلام ما زالت أحلاماً يقصر العلم عن تحقيقها. ويكفينا بياناً الوضع الراهن للعالم، فإذا أردت أن تدرك هذه الحقيقة فما عليك إلا أن تضع التقدم العلمي وطريقة التفكير العلمية في ذهنك، ثم تنظر وتتأمل الطريقة التي يدار بها العالم، لذلك لا يمكن أن يقال بأن العلم وحده قادر على خلق إنسانية صالحة (حقيقية). قد تقول إن سبب ذلك هو سوء استخدام الإنسان للطريقة العلمية في التفكير، وهذا صحيح، وربما دقيق، لكن القائل نفسه ليس لديه من الضمانات الكافية التي تحول دون وقوعه في هذا الازدواج المعياري الذي هو مصدر عذابات الإنسانية وويلاتها، وسينتهي بك التسلسل لا محالة إلى المراهنة على نوعية القيم التي تحملها، وها نحن نعود مرة أخرى إلى الدين، كقاعدة سلوكية، لا يستقيم سلوك الفرد دون أن يتخذ منه أساساً في توجيه غايات السلوك العمل، بما فيه العمل العلمي ذاته. وربما هذا ما تهدف إليه فلسفة الدين الإسلامي في الحياة، أن تؤسس الحياة الاجتماعية على معايير تضمن عدالة العلاقات التي تحكم الإنسان بالآخر، وبإزاء ذلك سيتخذ التفكير العلمي دوره الحقيقي ومجاله الصحيح الذي يؤدي إلى إنتاج يتزامن مع ضمان استقرار الإنسانية وحمايتها من تدهورها الذاتي المحتوم في غياب تلك المعايير التي يضمنها الدين.

إن المفارقة حادة، في الغرب اليوم، بين التقدم العلمي وتدني المعايير الأخلاقية والإنسانية. وهذا مؤشر على إن العلم عندما ينتج تكنولوجيا حربية فهو لا يضمن،

بحكم أهدافه وآلياته، حماية الإنسانية من الخطر الذي يهدد وجودها[1]. ولن يستطيع العلم أن يقدم هذا الضمان، فإذا كان بإمكانه أن يصنع قنبلة نووية فليس بإمكانه أن يخلق إنسانا. وأثبت العصر الحديث إن العلم يمكن أن يحوِّل مجتمعا بأكمله إلى مجتمع آلي، وربما دموي؛ لأنه لا يمتلك آليات حماية ذاتية ويفقد الضامن إلى تلك الحماية.

وقد ابتلي الفكر الغربي بنزعة وضعية علموية ألَّهت العلم. اقتصرت منهجيا على مجرد تحليل المفاهيم العلمية تحليلا منطقيا من دون تجاوز ذلك إلى بناء رؤية فلسفية استراتيجية ذات أثر في تغيير الوعي الاجتماعي. وكان موقف الوضعية المحدثة يقضي بتجريد القيم والعلوم المعيارية من قيمتها العلمية، وتضعها خارجه. وهذا ما أدى إلى أن يفقد العمل العلمي هدفه الإنساني؛ لأنه جرد الوعي من آليات التوجيه وأخضع المجتمع إلى سطوة التقنية العلمية التي همشت الإنسان وحولته إلى شيء مهيمن عليه كالطبيعة الصماء. ويأتي هذا من أن الوضعية استندت إلى مفهوم للعقل يخرجه من طابعه الميتافيزيقي ذلك الذي ينفذ إلى حقيقة الأشياء، وحصرته بمفهوم الأداة التي تحقق المصالح الذاتية للإنسان، ولذلك أطلق عليه هوركهايمر "العقل الذاتي"[2]، الذي يرتبط بالفهم في مقابل العقل الموضوعي المتجاوز للظواهر نحو الغايات النهائية للعالم ومصير الإنسان. فالعقل الأداتي والذي ترتبط به العقلانية التقنية أو الأداتية هو تلك الأداة التي تحصر نشاطها في حدود تحقيق المصالح العملية للإنسان. وهذا الفهم الأداتي للعالم هو عينه الذي تبنته البراجماتية أيضا[3].

وعلى الرغم من النقد الموجَّه إلى هذا الموقف من لدن مدرسة فرانكفورت ولا سيما هلبرت ماركيوز إلا أن المضمون الفلسفي لهذه المدرسة لا يمدها بحل للتناقض المسؤول عن هذه الرؤية. يشخص ماركيوز ذلك بقوله: "... والمنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدم من ثم المفاهيم الخالصة

(1) ينظر: فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1983، ص 25.

(2) ينظر: بومنير، كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص 32.

(3) كريب، إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد غلوم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى، 1999، ص 317.

وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة"[1].

والحقيقة أن هذا المفهوم الأداتي أو الذاتي للعقل يتماهي مع دافع حب الذات الغريزي في الإنسان، فهو إذن، في رأينا، غريزة حب الذات فحسب، باعتباره يوفر شروط المحافظة على الذات الفردية، وتحقيق أهدافها الخاصة. ومن هنا فإن الإنسان سيفتقر حتما للدافع الاجتماعي الذي يعنى بتحقيق المصالح الاجتماعية، فإذا اختزل الإنسان بهذا العقل الأداتي، وبمصالحه الذاتية، فما الدافع نحو تحقيق المصلحة الاجتماعية؟

أما التبعة الأبستمولوجية لهذا الفهم في رأي مدرسة فرانكفورت فهي أن "العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير، خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام وبذلك ينخرط العقل في سيرورة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة ويخضع العقل للفاعلية، والمعرفة هنا ذات جوهر تقني ولا تسعى لخلق مفاهيم وصور لتوفير السعادة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين"[2].

يبدو أن مدرسة فرانكفورت التفتت إلى هذا النقص وحاولت أن تعيد العلوم المعيارية والإنسانية إلى دائرة العلم بعيدا عن المعيار الوضعي، لكنها في رأينا لا تمتلك أساسا فلسفيا واقعيا لحل الإشكال.

يقترب هابرماس، في شرحه لموقف ماركيوز النقدي، من الحل؛ عندما يعرض موقف ماركيوز من الطبيعة بصفته البديل عن التصور الوضعي، يقول: ((وبدلا من أن نعالج الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن، نستطيع أن نعالجها بوصفها نقيض تفاعل ممكن. وبدلا من الطبيعة المنهوبة نستطيع أن نبحث عنها أخويا. وعلى مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتها ذاتية ما ونتواصل مع الطبيعة، بدلا من أن نعالجها فقط تحت قطع التواصل. ومن ثم قوة جذب ذات خصوصية، لكي نقول بالحد الأدنى، احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتهنة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون تواصل الناس فيما بينهم حرا من السيطرة. قبل كل شيء عندما يمكن أن يتواصل الناس بصورة لا قسرية، ويتعرف

(1) ماركيوز، هلبرت، الإنسان ذو البعد الواحد، 1967، ص 172.

(2) أفاية، نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط 1، الدار البيضاء، دار أفريقيا للنشر، 1998، ص 31.

كل واحد ذاته في الآخر. عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى...))[1].

سأحلل هذا النص ونرى إن كان ينطوي على تناقضات تعجز عن حل الإشكالية: قوله: "الطبيعة بوصفها نقيض تفاعل ممكن": يقصد أنها طرف في تفاعل ثنائي تشكل الذوات البشرية أو الإنسان طرفه الثاني. وهو يرى أن هذه الفكرة التفاعلية يمكن أن تنقل الإنسان من مستوى الصراع لنهب ثروات الطبيعة إلى مستوى الانسجام الأخوي في استثمار الطبيعة. والحقيقة أن هذه النظرة التفاعلية الثنائية في حد ذاتها لا تحل الإشكال ما دام الإنسان لازال يفهم ككتلة مادية وعنصر من عناصر الطبيعة وليس فيه جزء يرتقي على الطبيعة، أو من طبيعة أعلى نوعيا، فما دام الإنسان ينظر إليه محصورا في طابعه المادي والذرائعي، فما الذي يمنع التفاعل مع الطبيعة من أن يتحول إلى صراع ومن ثم نهب لها؟ فإذا كان الإنسان جزءا من الطبيعة فإن أهدافه لا تتعدى هذه الطبيعة المادية، أي لا تتعدى حدود ذاته ورغباته وشهواته في دنياه، فما الذي يمنعه من أن يستخدم كل قواه وسطوته في انتزاع ما يمكن انتزاعه من الآخرين، ومن ثم السيطرة على الطبيعة والناس الآخرين الأضعف منه معا. ولذلك ستبقى سطوة العقل الأداتي التقني على الطبيعة والإنسان قائمة.

وقد تخيل صاحب النص واهما بأن منح الطبيعة الصماء ذاتية ما يسوغ تفاعل الإنسان معها مثلما يتفاعل مع الناس الآخرين، وبذلك يكون التفاعل بين ندّين، وليس بين فاعل ومنفعل، ومن هنا فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة أخوية كعلاقة الإنسان بالإنسان. وهذا في رأينا، لا يحل الإشكال أبدا، بل يعقده، فهو يريد من الطبيعة أن تكون ذاتا مشابهة للإنسان ليمكن التواصل، وهو هروب من حمل ذات الإنسان على مستوى أعلى من الطبيعة، إلى رفع الطبيعة إلى مستوى ذات الإنسان، ولكن كلا هذين المستويين هما ماديان فقط وينتميان إلى مستوى واحد. فضلا عن أن هذا الحل فيه عودة إلى الرؤية الأسطورية التي تماثل بين الإنسان والطبيعة، فكلاهما ذوات حية، ومن هنا نشأت الرؤية السحرية والأسطورية التي منحت الأشياء الجامدة حياة وشعورا وتأثيرا سحريا على الإنسان وعلى مصيره، ولا أدري إن كان هابرماس وماركيوز كانا منتبهين إلى هذه النتيجة. ثم يفترض أن حرية التواصل بين الذوات البشرية، والتعارف

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ص 51-52.

الذي ينشأ عن ذلك فيما بين الذوات، يحرر التواصل مع الطبيعة من السيطرة والهيمنة. وهذا في رأينا عكس للمعادلة، لأن سيطرة الإنسان على الإنسان نشأت، وفقا للفلسفة الغربية، من الانهماك في السيطرة على الطبيعة، ولما كانت فلسفة الحياة لدى الذوات المتواصلة تنظر إلى الإنسان في بعده المادي الطبيعي فقط، انتقلت السيطرة من الطبيعة إلى الإنسان، فكيف يمكن عكس الأصل فرع والفرع أصل، لكي ننتقل من حرية التفاعل البشري إلى حرية التفاعل مع الطبيعة من دون فلسفة تنظم علاقة الإنسان بالإنسان أولا وعلاقته بالطبيعة ثانيا!؟

نعم تكون علاقة الإنسان بالإنسان مقدمة لحل علاقته بالطبيعة ولكن ليس وفقا للفلسفة الغربية، وإنما وفقا لفلسفة تمنح الإنسان إمكانية تجاوز تناقضه الداخلي، وتمده بفهم وإرادة عمل من شأنها أن تنظم طرف العلاقة الاجتماعية المسؤول عن استثمار الطبيعة وهو الإنسان. يكمن الحل الواقعي في تسويغ البعد الإلهي الواقعي الذي يمد التواصل الاجتماعي بمضمون وفهم وتوجيه من شأنه أن يقلب معنى العلاقة التواصلية فيما بين الذوات من جهة، وفيما بينها وبين الطبيعة، من جهة ثانية. إن مسؤولية التواصل بين الإنسان والله تقع على عاتق الجزء الإلهي في الإنسان. وعلى الرغم من أن هذا البعد واقعي في تكوين الإنسان والعلاقة واقعية تكوينية سواء كان الإنسان واعيا بتلك العلاقة أو غير واع بها، قابلا لها وقاصدا أو جاحدا، فإن هذا لا يغير من الواقع العيني للعلاقة ولا يلغيه. ولكن، بالطبع، أن اعتراف الإنسان بهذه العلاقة وإدراكه لها وإيمانه بها، هو الذي سيغير أطراف العلاقة الاجتماعية، وهذا هو الشرط الأساسي في تأثير هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بالأطراف الأخرى، وتزويده لها بالمعنى والطاقة، وهو الذي يحدد نوع العلاقة الاجتماعية بين الذوات بأنها علاقة أخوة، وأن علاقتهم بالطبيعة ليست علاقة صراعية ونهب لخيراتها، وإنما هي علاقة أمين بأمانة مؤتمن عليها، وليست علاقة مالك بملكية وإنما علاقة استثمارية إذا أخذنا المعنى الاقتصادي بعين الاعتبار. ومن دون هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بين الذوات وبينهم وبين الطبيعة لا مجال لأي حل ينتزع من الإنسان واقعيته الإلهية، فهذه الواقعية الإلهية هي التي تحل مشكلة السيطرة والهيمنة التي يبحث لها ماركيوز وهابرماس عن حل، وليس منح الطبيعة صفة الذات الحية، والحقيقة أن الاعتراف بالبعد الروحي للإنسان أسهل من الاعتراف بذاتية حية للطبيعة الصماء، وأسهل من السقوط في نزعة أسطورية.

ويبـدو أن ماركيـوز شـخص الأيديولوجيـا الموجهـة للتكنولوجيـا نحـو السـيطرة والقمـع والتحكـم لتحقيق مآربها وديمومة هيمنتها الرأسـمالية، وبالتالي فإنه كان يطمح إلـى بديـل فكـري آخر يوجه التكنولوجيا والعلـم نحو غايات أخرى، ويجعل منهما أداة تحرر للإنسان. ولكن أي أيديولوجيا تلك المؤهلة لتحرير الإنسان من سطوة الآلة؟

ولكـن كمـا ذكرنـا مـن قبل أن بقاء ماركيـوز ضمن الرؤية الفلسـفية المادية يجعل مهمـة إيجـاد فلسـفة تجعل مـن التكنولوجيا والعلم أداة تحرر للإنسـان مسـألة في غاية الصعوبة، وسوف تصطدم بما اصطدمت به النزعة الوضعية.

إذن على الرغم من أن ماركيوز وهابرماس أدركا أن العقلانية التكنولوجية المستمدة من العلم الحديث تشـكل أداة قمعية للإنسـان، إلا إنهما لم يضعا أيديهما على السـبب الحقيقي وراء انسـحاب هذا التحكم والقمع من الطبيعة إلى الإنسـان، وعلى الرغم من أنهما أدركا بأن وراء هذا القمع والسـيطرة أيديولوجية موجهة، إلا أنهما لم يسـتطيعا أن يكتشفا النظرية الواقعية المحررة للإنسان.

لذلك فالبناء النفسـي للإنسـان الذي يخص بعده الأخلاقي مسألة جوهرية وقاعدة تحتية لازمة لكل عملية نهوض حضاري إنسـاني. وهذا البناء هو الهدف الجوهري من الدين الذي يعبر عن مشروع إنساني لا يرتبط بشعب دون آخر، ولا بعرق دون آخر. وقد عبَّرت فلسفة الدين الإسلامي عن هذه الرسالة الإنسانية؛ إذ تؤكد بأن منفعة أي علم أو ممارسـة أو سـلوك متعلقة بقاعدة سلوكية تؤمِّن العدالة والمنفعة الجماعية، التي تضمن للإنسـانية خلاصهـا مـن خطر الحـرب المدمِّرة والرعـب النووي، ومن قلقهـا وحيرتها الدائمة تجاه الحياة وأهدافها.

العلـم ليـس الميـدان الوحيـد الذي يعبِّر عن حاجة إنسـانية جوهريـة، فالدين يعبر أيضـاً عـن حاجـة جوهريـة، لا يمكن الاسـتغناء عنها والتقليل من خطرهـا، بل إننا نرى أن الدين أكثر جوهرية وضرورة من كل النشـاطات البشـرية الأخرى؛ لأنه القاعدة التي تبنى عليها سائر نشاطات الإنسان الأخرى، فإذا صلحت هذه القاعدة كان البناء العلوي سليماً ومضمون البقاء، وهذا الضمان هو الذي يخلق الطمأنينة والاستقرار النفسي، بدل الخوف والقلق والرعب الدائم من مستقبل الحياة. ونحن نذهب إلى أبعد من ذلك، إلى القول بأن إهمال الدين وتركه في يد حفنة من الجهلة والفقهاء المتزمتين هو الذي أفقده قيمته، وحوله إلى مجرد وسـيلة لتحقيق مآرب سياسـية من خلال أسـاليب التكفير التي

تسوِّغ الإرهاب، وعلى الرغم من أن الدين قدم وسائل علاج عدوانية الإنسان ووحشيته، ومع ذلك نشاهد أحداثاً تدميرية، ربما تفوق خطر القنبلة النووية تحصد أرواح آلاف الأبرياء، باسم الدين.

فإذا كنا ننعى على العلم بأنه لم يقدم آليات حفظ الكيان الإنساني، في الوقت الذي قدَّم فيه خدمات خيالية للإنسانية، فماذا نقول عن الدين، هل هو أيضا لم يقدم آليات تحصين الفرد من النكوص إلى وحشيته؟

من هنا يمكننا أن نفهم مبلغ الحاجة إلى الدين؛ فعندما يتأزَّم الوضع الإنساني، بسبب التقنية، أو الجهل، أو السياسة والعسكر، فالمنقذ الوحيد للإنسانية من ظلامها وليلها هو هذا البعد النوراني للدين، الجوهر الحقيقي الذي تصبح كل المعاني الأخرى مجرد أعراض، لا تكتسب معناها الحقيقي إلا إزائه، وحين التوحد به.

من هنا يحق لنا أن نحكم بخطأ أوجست كونت، الذي نظر إلى الدين بصفته مرحلة تجاوزها تطور الفكر البشري، مثلما تجاوز الفكر الميتافيزيقي، إلى الفكر العلمي أو الوضعي، الذي هو سمة العصر الحديث وحاجته الجوهرية والوحيدة التي تكفل له التقدم المادي والاستقرار النفسي الدائم. وللأسف فإن العديد من مثقفي عالمنا العربي ما زالوا يرددون هذه العبارة الخاطئة أو الكاذبة تماما. وتحقيقا لمآرب سياسية، راحوا يلتمسون تبريرا لذلك بربط الدين بالأسطورة. وذلك، في رأينا، يعبر عن خلط لمستويات مختلفة للفهم.

والحقيقة أننا يجب أن نميز بين الدين والفكر الديني، فالفكر الديني ينطوي على نزعة التعامل مع الدين كأيديولوجيا، وهذا ما يجعله في حالة صدام وصراع مع ألوان الفكر الحر الأخرى كالفكر العلمي والفلسفي؛ فعلى الرغم من ضرورة الدين، وخصوصية وظيفته التي لا يمكن أن يشغلها أي ميدان علمي أو فلسفي آخر، فهو له ميدانه الخاص أيضا، ولا يمكن أن يكون بديلاً عن العلم أو الفلسفة. والدين الحق هو في توافق وانسجام تام مع العلم الموضوعي والفكر الفلسفي الحر، ولذلك فالدين كقاعدة أخلاقية وروحية تحتية شيء والفكر الديني، كأيديولوجيا شمولية ترفض ألوان التفكير الأخرى، وتريد أن تحل محلها، شيء آخر. ويمكن للإنسان أن يجمع أصناف التفكير الثلاث في شخصه من دون تضارب: فأنا مع ظواهر الطبيعة وفهمها أسلك سلوك العالِم، وفي تأملاتي بالحياة والإنسان والكون والبرهان فأنا فيلسوف، وفي علاقاتي مع

الآخرين ومع المجتمع، من الناحية الحقوقية والسلوكية، فأنا أخلاقي متديِّن. ولكن عندما أدرس المجتمع، في علاقاته الداخلية، وبنيته، والقوانين المتحكمة في السلوك الاجتماعي، فيجب أن أكون عالِماً أيضاً.

2- الأسطورة والدين

إن الأسطورة بوصفها نموذجا من نماذج التعليل تنطوي على رؤية تجزيئية للعالم، ذلك لأنها وسيلة تعليلية لذهن يدرك الأشياء كوحدات منعزلة يسعى إلى تفسيرها من دون وعي بارتباطاتها بالأحداث الأخرى. وهذا ما جعله يضع لكل حادث تفسيره الخاص القائم على إيجاد علاقة رئيسية مباشرة بقوى يصورها بشكل قصصي سردي.

إن الدراسات التي تعني بالأسطورة جعلت لها ميدانا يبحث في خصائصها ووظائفها وظروف نشأتها، عن طريق إضافة اللاحقة Logy إلى المصطلح Myth الذي يعني الأسطورة لينتج مصطلح علم الأساطير. ولكون الأسطورة تجزّئ الأحداث ولا تبرز ارتباطاتها الخطية، فلا يمكن أن نعدها تعليلا علميا تنتج عنه بنية معرفية مترابطة حول العالم.

أما الدين، وأعني الإسلام بالتحديد، فهو ينطوي على رؤية شاملة للكون والحياة، تنطلق من أصول ولها نتائج لازمة عنها. وإن الدين، إذ يجعل من الله العلة الأولى للعالم، لا يلغي العالم أو الواقع (العلل الجزئية)، وإنما يعني إن جهد الإنسان في طريقه إلى الله يمر من خلال العالم، ولذلك فإن العالم أو الطبيعة وسط حقيقي (تكويني) يتحتم على الإنسان العناية به وفهمه بدقة وموضوعية، وتفترض الموضوعية الوعي بالعلاقات الخطية التي تربط الأشياء والأحداث في العالم، وهذا يعني إثبات ضرورة العلوم الطبيعية، ولذلك فإن الإيمان بالله لا يعني، بأي حال من الأحوال، إلغاء العالم أو إنكاره، وليست هناك علاقة إلزامية بين الإقرار بالله وبين إلغاء العالم، كما إن الدراسة العلمية الموضوعية الخطية للعالم لا تستلزم إنكار الله وشريعته. والحقيقة أن الوجود الإلهي، في التصور الإسلامي، يمثل دافعاً تحولياً يركِّز علاقة الإنسان بالأرض، بمنحها المشروعية اللازمة التي تعيد ثقة الإنسان بنفسه، وتستثمر طاقاته في تعمير الأرض واستثمار الطبيعة، ما دام هذا الاستثمار سيكافأ مرتين: الأولى على الأرض، بجنية ثمار عمله وتوفير سعادته، والأخرى في العالم الآخر الذي يؤمن بحتميته.

إن الله لم يطرح نفسه (وفق التصور الإسلامي) كبديل عن الطبيعة والحياة، بل

جعـل مـن ذاته هدفا للإنسـان، يتـم العبور إليه من خلال الحياة فـي الطبيعة، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملـك: 15]. وتلاحـظ إنـه جعل النشـور في نهاية الآيـة الكريمة، أي بصفته نتيجـة، أو نهايـة، ترتبـط نوعياً بالأوليات، أي السـعي والأكل. والنشـور، بصفته نتيجة، لا يلغي المقدمات، أي الطبيعة، وإنما يسـتلزم اسـتثمارها والأكل منها. فالدين لا يلغي الطبيعة من قاموسـه الفكري. ولذلك فإن العلم إذ يلغي الأسـطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسـطورة، قُدِّمت، في الأسـاس، بديلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لـم يطرح اللـهُ الديـنَ والتشـريع بديلاً عـن الطبيعة وقوانينها، بل إن التشـريع بحكم كونه تشـريعا يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، فهو يؤكد الطبيعة أو الواقع العام كطرف ثان في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولـم يضع نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه.

إن موضـوع العلـم ليـس اللـه، بل ذلك الوسـط الذي جعله الله طريقـاً إليه، وأمر الإنسان بسلوكه والتفكير فيه، وتعقله، (والآيات التي تحث على التفكير والتعقل والتدبر غنيـة عـن البيـان)، ووفـق هذه الصورة، فإن العلم الموضوعي يسـاهم فـي تعقل الكون المؤدي إلى الله في النهاية، على الرغم من إن العلم عندما يدرس الطبيعة لا يستهدف سـوى قوانينها وسـبل السـيطرة عليها، وعند هذا الحد يقف موضوعه، ولا يضع العلم في حسـابه هدفا ميتافيزيقيا، (سـلبا أو إيجابا)، أو يسـتهدف ما هو خارج الطبيعة؛ فليس مـن اختصاصـه هـذا الموضوع، ومثل هذه الأهـداف الميتافيزيقية - إن وجدت - تعيق العمـل العلمي، وتشـل حركته التطورية، ممـا يؤدي إلى نتائج مصطنعة، غير موضوعية. ويصدق هذا على أي تدخل أيديولوجي في العمل العلمي.

الجذور الشكية والأسطورية لموقف الحداثة الغربية من الدين

الحداثة لا تعني، بالضرورة، القطيعة مع التاريخ الأصلي للأمّة وتبني أصلاً تاريخياً مغايراً؛ بذريعة أنه حقق تقدماً ملموساً هائلاً في مجال الحياة المادية! وليس بالضرورة، أيضا، أن تكون الحداثة خلقاً عبقرياً لأمة دون أخرى، بل إن كل أمّة قادرة في الحقيقة أن تعيد بناء ذاتها، بالأسلوب الذي ينسجم مع خصوصيتها وأصولها، وهي بالتالي قادرة على النهوض بقواها الخاصة إذا أحدثت تنظيماً داخلياً يعيد بناء الجهاز النفسي الجمعي لها، وتخلق توافقاً ذاتياً يشكل عامل استقطاب لطاقاتها. ولا يحدث ذلك الأمر إلا حينما

يشعر كل فرد في تلك الأمة إنه ينال كامل حقوقه المدنية، ويشعر أنه يعيش في كنف نظام يعبِّر عن وجدانه، ويترجم ضميره، ويستوعب ظروفه، ومتطلبات حياته، ويحترم طموحاتها ويوفر سبل تحقيقها.

لكننا بحاجة إلى نوع من القطيعة مع جوانب مظلمة من تاريخنا السياسي والعقائدي، تمثل في تلك الممارسة السياسية التي اتخذت من الدين مبرراً لتحقيق طموحاتها، فقدمت فكراً تبريرياً، وتكفيرياً في آن واحد، قدمت الصراع مبدءاً في السلوك الاجتماعي، والديني. نحن بحاجة إلى قطيعة مع الدين التبريري، وإحياء للدين في بعده الروحي، والإنساني، إعادة حضور السماحة الدينية إلى الوجدان الاجتماعي، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا فهمنا الدين خارج إطار الصراعات السياسية التي تتلبس بلباس الدين، وسحبنا البساط من تحت تلك الصراعات، وعريناها من أساسها الديني الوهمي الذي تستند إليه، وتستمد منه مشروعيتها، حينئذ فقط يمكن للمتدين أن يعي ذاته، وتستبين له الخدعة، التي خلطت الدين بالممارسات السلطوية الزمانية، وفهمت الدين انطلاقا من تلك الممارسات، فتنكبت عن مسار الفهم الموضوعي الذي يجب أن ينطلق من الدين في تقويم الممارسة.

وليس الفهم الأيديولوجي للدين هو الخطر الوحيد الذي يهدد الإنسان، والدين نفسه، بل إن الفهم الأيديولوجي للعلمانية أعظم خطورة، وأشد فتكاً بالإنسانية، فالعلمانية إذا حملت بصفتها أيديولوجيا، فإنها ستسحق الإنسان، وتمارس خطأً معاكساً لاتجاهاته الفطرية، فالأيديولوجية العلمانية نظرية إلحادية تتصادم مع فطرة الإنسان، وهي مرفوضة في المجتمعات المؤمنة بالأساس، ولا يمكن فرضها بالقوة، إلا بممارسة الاستبداد القهري، وهذا هو عين السقوط في مستنقع الدكتاتورية.

أما العلمانية بمعنى مجتمع المؤسسات، والقانون، وحقوق الإنسان، فهذه ليست علمانية بالمعنى الدقيق، بل هي التديُّن عينه، أي الدين الخالص من شوائب إسقاطات الصراعات السياسية، هي التديُّن الذي لا إكراه فيه، الذي يستنهض في الإنسان طاقات العمل والإنتاج في مسار التحرُّك نحو الله. وينعكس هذا الزخم الأخلاقي الخالص على مؤسسات الدولة التي تستمد قيم الممارسة من الدين الخالص، فتسعى إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية، ويسعى الفرد الذي محض الدين الروحي إلى إنكار الذات من أجل رضا الله المترجمة على شكل مصلحة اجتماعية. فمجتمع المدينة لم يكن مجتمعا

مثاليا في سلوكه بسبب وجود الرسول ﷺ بينهم فقط، أو لأن الرسول ﷺ كان يمارس سلطة قاهرة ضد من يتجاوز القانون، كلا، بل إن تربية النزوع الذاتي نحو الفعل، وتكامل الضمير الفردي والجماعي هو الذي ألزم الفرد ذاتيا على إطاعة القانون، في السر والعلن على حد سواء، وهذا هو الهدف الحقيقي للدين. وليس من غايات الدين قتل الناس لشبهة، أو لمحض ادعاء، أو استعلاء في الأرض، أو طمعاً في مركز أو تزاحماً على سلطة، أو خلافة، أو غيرها، فهذا إن وجد، فهو من صنع التربية التاريخية الخاطئة، والتقليد الأعمى لسلوك القدماء من الساسة والنزوع نحو الهيمنة.

ومؤسسات الدولة أفضل وسيلة للحد من السلطة العليا، فلا وجود لسلطة أخلاقية بشكل قبلي، فهذه مسألة مثالية، يمكن أن تحل محلها اليوم المؤسسات البرلمانية التي تراقب حركة السلطة العليا من خلال الدستور. وقد شكّل المسلمون، بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ، شبه برلمان، وإن كان من دون إذن أو تنظيم، يراقب عمل الحاكم، والشاهد على ذلك اختبار الخليفة عمر ابن الخطاب، للمسلمين، طارحاً عليهم، افتراضا، أن يغيِّر أو يبدِّل شريعة الله، وسنّة رسوله، فأجابوه، ننصحك، وإلا نقوّمك بسيوفنا!! فعلم الخليفة بأن وراءه وعي جماعي حقيقي، ومراقبة دقيقة. وقد ظهرت نتائج هذه المراقبة الشعبية في أثناء خلافة عثمان؛ إذْ انفجر الموقف بطريقة لم يتمكن أحد من السيطرة عليه، فانتهى إلى قتل الخليفة، وتغيير مسار السلطة. أقول مسألة المراقبة البرلمانية الشعبية مسألة عفوية، وتلقائية، لكنها يمكن أن تُنَظَّم وتُقَنَّن من خلال مبدأ التمثيل لتكون أكثر تأثيراً، ومُلْزَمَة بمجموعة قوانين (دستور)، فيطمئن المواطن بوجود من يحمي حقوقه، ويمنع تجاوز السلطة، أو أية قوة أخرى في الدولة، على حريته وكرامته.

لكن المؤسف أن العلمانيين في بلادنا يترجمون علمانية غربية ميّتة تماماً، وغير مستنبتة أو مبيَّأة، بل أقول بوضوح هم يترجمون علمانية رجعية متحجّرة تلغي الآخر، ولا تعترف بدوره في حركة التاريخ، ولا بدوره على الصعيد الاجتماعي، إن لم تعدّه عاملاً معوّقاً وسلبياً في التركيبة الاجتماعية العالمية. وأعتقد أن الموقف الانفعالي، والتسرّع الحجاجي فوّت عليهم فرصة الكشف عن النقاط المضيئة في النهضة الأوربية، بدءاً من مخاضات عصر التنوير، ومواقف الحداثة التي بنيت على معطيات عصر التنوير، والموقف النقدي للحداثة وما بعد الحداثة منه. وبدلاً من ذلك ترجموا لنا علمانية

نمت في أحضان الاستشراق، وتغذت من أفكاره العنصرية، ومن مركزيته الجغرافية والأيديولوجية، وتعاليه على الآخر، علمانية انطلقت من صراع اجتماعي مع الكنيسة، قاده رجال العلم والفكر، ومن تطبيقات خاصة بالمدنية الغربية وبتركيباتها الاجتماعية، وسياساتها الذرائعية تجاه العالم الآخر، لا بوصفها تطبيقات خاصة بالغرب، بل بوصفها شعارات عامة، وتبريرات لمواقف سلبية، وردّات فعل، وصراعات داخلية ولدّها التخلف الذي تعاني منه الأمة منذ قرون. إن حالة الإحباط هذه ولّدت لديهم شعوراً بعدم التوافق الذاتي، فعملت الإزاحة، إحدى حيل الدفاع النفسي، على نقل موضوع التوتّر والقلق وتحميله لأفكار وموضوعات أخرى، فكان الدين ضحيّة هذا الصراع؛ إذْ عُلّقت به أسباب ذلك التوتر، ولذلك تعرَّض لعدوانية علمانية أو أيديولوجية شرسة، بأساليب وآليات مستعارة.

هذا الموقف السلبي من الدين، الموروث من تراث غربي عميق الجذور، يمتد إلى ما قبل مرحلة حكم القساوسة، هو الذي رسم ملامح الصدام بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وفوَّت على الكثيرين إدراك التوسط الحتمي بين الحضارات ودوراتها الزمنية. فمن أين نبع موقف الفكر الغربي (الحداثة) من الدين؟ وما هي الجذور التي ساهمت في خلق هذا الموقف؟ ولماذا تم تعميمه على الحضارة الإسلامية، وتنكر الإنسان الغربي لذلك التوسط السببي الحتمي للحضارة الإسلامية في نقل العقل الأوربي إلى مصاف الحداثة الراهنة؟؟ لماذا مارست الثقافة الغربية سلطتها لإبعاد الوسيط السببي، وهل يمكن للنتائج أن تحدث من دون أسبابها؟!

ويعزى ذلك، في رأينا، إلى سببين جوهريين، الأول هو أثر الثقافة الدينية اليونانية على الفهم الغربي للدين وفي توجيه العقل الديني، وهي ثقافة أسطورية خلطت بين المفاهيم، بين قوانين الطبيعة المتعددة وبين الواقعية الإلهية.

والسبب الثاني، هو أثر ثقافة السلطة (الكنيسة) في تشويه الدين المسيحي، وخلق حواجز نفسية ومادية بين الفكر التسلطي والفكر الحر، بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، فانتهى إلى الصدام الدموي. وبعد انتصار الحقيقة بمساندة عامل خارجي، هو العقل العلمي الإسلامي وتأثيره في بلورة المنهج العلمي في أجواء الثقافة الدينية، تنكَّر العقل الأوربي لمصدر انطلاقه ولمصدر تعديل منهجه العلمي، ولم يلتفت إلى

الأجواء المحيطة بالعلم الإسلامي[1]، ولم يلتفت أيضا إلى الدوافع الموضوعية للعلم التي كان في مقدمتها الدين الذي جعل العلم صفة ضرورية للمؤمن، وجعل من العمل صنواً للعبادة، وهذا عكس ما كان يحدث في أوربا العصور الوسطى.

ولا أود أن أتجاوز ما أشرت إليه قبل قليل من رجعيّة العلمانية الأيديولوجية التي يدعو لها بعض الكتاب اليوم. بل كنت أعني ما أقول؛ في الحقيقة واحدة من الدعوات العلمانية الأوربية التي تمسّك بها بعضنا اليوم هي تلك الدعوة المعادية للدين والتي تعبّئ المجتمع لمحاربته ونبذه، وهي في حقيقتها دعوة أوربية، أو غربية ارتبطت بالإرث الأسطوري للغرب، ذلك الإرث المنحدر من هوميروس وهزيود اللّذيْن صوّرا الإنسان مستلباً من قبل الآلهة، فاقداً لإرادته، تتحكم في مصيره مجموعة من الآلهة التي هي في حقيقتها رمز القوة والبطش، خالية من الرحمة والعدالة؛ فكان الأدب الغربي يصوّر الإنسان دوماً بصفته مكافحاً ضد الآلهة (الدين)، من أجل أن ينال حريته.

ولا ضير في ذلك الكفاح فهو حق مشروع للإنسان، ما دامت تلك الآلهة القاهرة المستبدّة ما هي إلا ظواهر الطبيعة، أو بالأحرى قوانينها. إنّ ذلك الإله الطاغية هو إما الزلزال، أو الفيضان، أو الرعد، والبرق، أو الجدب، والفقر؛ فكان من الطبيعي أن يصارع الإنسان هذه القوى الطبيعية، لكي يحقق ذاته. ذلك الصراع إذن ليس صراعاً مع الله، كما نعرفه في الإسلام، أو الأديان السماوية، وإنما هو صراع مع قوى الطبيعة، في حين حث اللهُ، في الإسلام، الإنسانَ على تحقيق ذاته ونيل حريته، بل طلب منه السيطرة على الطبيعة وقهرها، واستثمارها، بعد أن نبّهه إلى أن كل ما فيها مسخّر له، لتحقيق أهدافه العليا.

والمشكلة الحقيقية هنا هي أن المزاج الغربي تأثّر بذلك الإرث الأسطوري، واكتنزه في لا وعيه، ومن الطبيعي إنّ اللاشعور المعرفي لأمّة ما هو لا شعور رمزي، يعبّر عن إرثها الثقافي، ففكرة الإنسان الإله، أو الإله الإنسان فكرة تمتلك جذراً عميقاً في الكيان النفسي للأمّة الأوربية، فليس غريباً أن يستنزل هذا الإنسان إله المسيحية إلى الأرض يتمشّى بين الناس ويأكل الطعام مثلهم، بل ليس غريبا أن تتجذّر فكرة الصراع مع الإله في نفسية ذلك الإنسان، ومن ثم تتحول مستقبلاً إلى عداء وعدوانية عصابية

(1) ينظر: الجابري، د. صلاح، الاستشراق: قراءة نقدية، دار الأوائل، دمشق، ط 2، 2009، ص 231 فما بعدها.

ضد الدين في أي شكل من أشكاله.

إذن هـذه العدوانيـة العصابيـة تسـتند إلى فكر رجعي، إلى إرث أسـطوري، وليس إلـى حقيقـة موضوعيـة، بمعنـى آخر أنها تسـتند إلى خطأ فلسـفي، ووهـم فكري، وهو حسبان تلك الآلهة معبّرة عن الله الحقيقي، وليس عن قوى الطبيعة المادية. وقد فشلت المسـيحية فـي تغييـر تلك الفكرة بسـبب خطأ منهجية رجالهـا وتوجّهاتهم، بل إنّ ذلك الوهم الفلسـفي هو الذي أثّر على المسـيحية وتلاعب بأسسِـها، ورأينا كيف صوّر ذلك الوهم الله في صورة المسيح الإنسان، أو المسيح الإله.

ومـن الطبيعـي، أيضا، أن يتبنّى الإنسـان الذي يحـاول أن يقصي الدين ويلغيه عن مسرح الحياة، فكراً فلسفياً يسهم في ذلك الإقصاء، ومن ثم الإلغاء، ولذلك نجد اليوم، فـي الفكـر الغربي، ولا سـيما علمانية العرب المسـتعارة، إحياء للنزعات السوفسـطائية والشكيّة واللاأدرية؛ لأنها نزعات تنسجم مع مزاج الإنسان الأوربي المتمرد على الدين، والمأسور لسلطان ملذاته ومباهج الحياة المادية.

المبدأ الفلسـفي عندهم هو التغيّر، والاعتراف بالحقيقة يحيل إلى الثبات، ولذلك فالتغير يقصي الحقيقة منطقياً وزمنياً، فالمبدأ القائم هو التغيّر والشـك الدائم. والحقيقة أن الفلسـفات الغربيـة اليـوم تعيـد الخلاف الفلسـفي التاريخي بين دعـاة مذهب اليقين ودعـاة مذهـب الشـك. فالمذهـب الأول يعترف بوجود حقيقة، وإن الإنسـانُ قادرٌ على اكتشـافها، فـي حيـن ينفي الثانـي إمكانية التوصل إلى أية حقيقة ثابتـة عن الوجود. وقد وجـد المذهـب الشـكّي أنصـاراً له فـي الفكر القديـم والحديث من السوفسـطائيين إلى بيـرون، وقراطيلـوس، ثـم هيـوم والمدارس الوضعيـة، والتحليلية فـي العصر الحديث، ولكن العلم والفكر الفلسـفي لم يشـقا طريقهما عبر التاريخ، إلا بعد نبذ السوفسـطائية، والنزعة الشكيّة، وتبنّي فكراً يؤمن بقيمة الحقيقة، ويبحث عن مقاييس موضوعية ودقيقة لها.

ونحن نؤمن أن للتغيّر قيمة كبيرة، لكنه ليس مطلقاً، لأنّ مطلقية التغيّر في مفهومه السوفسطائي، والعلماني اليوم، مبدأ سلبي يقصي الحقيقة ويفضي إلى استحالة المعرفة؛ ولما كان كل شيء في تغيُّر مطلق، فلا يمكن أن نطلق حكماً صادقاً ثابتاً على أي شيء، حدث أو موقف، وإذا امتنع الحكم امتنعت المعرفة؛ لأن المعرفة حصيلة أحكام مترابطة، وإذن فالحل في رأي السوفسطائيين، وفلسفات الغرب اليوم، هو أنّ الإنسان مقياس كل

شيء، مقياس وجود ما يوجد ولا وجود ما لا يوجد، وهكذا يصبح للحقيقة مفهوم نسبي ذرائعي، الحقيقة هي ما تقرره مصلحة الفرد، أو مصلحة الدولة، تلك المصلحة المحصورة والمقيّدة بمبدأ الأنانية، والمجردة من حكم القيمة والأخلاقية الإنسانية. والحقيقة أن مبدأ الغيرية مستحيل إنجازه تماماً في ظل الفردية الليبرالية - الرأسمالية.

ولما كانت الحقيقة متعلِّقة بالفعل البشري الفردي، ومصالحه الذاتية، وذوقه ومزاجه المجرد من الأبعاد الروحية، أو الشروط القيمية، فإنّ حقائق من قبيل الله، والروح، والجوهر، والماهية مفاهيم لا معنى لها، بل لا وجود لها، لأنها تتعارض تماماً مع المفهوم النسبي للحياة، فضلاً عن تعارضها مع ذرائعية الفكر الأوربي.

والحقيقة أن الفكر الغربي، في صراعه مع الدين، انتهى إلى عكس ما كان يناضل من أجله، فهو حارب الدين تحت شعار تحرير الإنسان من استلاب الدين، لكنه في الحقيقة وقع أسيراً لطبيعة حتمية، لم يستطع أن يبرهن، في ضوء قوانينها، على حريته المزعومة، في حين حرّر المنظور الإلهي الإنسان من أسر حتمية قوانين الطبيعة، وجعل من ذاته وعاءً لمجموعة من القيم حرّرته من حتمية الطبيعة، وجعلته مهيمناً عليها وموجِّهاً لها، بإرادة قادرة على إعادة صياغتها من جديد. فالمنظور المادي هو استلاب حقيقي للإنسان؛ لأنه يساويه بالأشياء الصمّاء، أو على أكثر تقدير يساويه بالغريزة. فإذا كان المنظور الإلهي يُخضِع الإنسان لحتمية إلهية، فإنّ المنظور المادي يُخضِعه لحتمية طبيعية، وواضح فلسفياً إنّ الحتمية الطبيعية تجرّد الإنسان من عنصر الإرادة، وتجعله كالآلة الصمّاء خاضع لقوانين عمل الطبيعة، في حين هذا الاستلاب يختفي في المنظور الإلهي، فالإنسان كإرادة يصبح مقابلاً لقوانين الطبيعة، فإرادته ليست مستمدّة منها، ولذلك فهو قادر على إخضاعها وقهرها.

الحوار الأنطولوجي
في الدين والفلسفة والعلوم

د. عباس حمزة جبر[1]

(أتعلم لم تتوالى الشرور تترى علينا؟ أنها نتاج
جهل البشر بحقيقة وجودهم ومن تنافرهم بإزاء
ما يريدون أن يكونوا عليه)

.Vercors: Les Animaux denatures (1952)

مقدمة عامة

في بحثنا عن مشكلة العدم المخلق عند الأب بيير تياردو شاردان أكدنا أمكانية الحوار بين الفلسفة والعلوم، ووجدنا من خلال أستقراء شامل أن في وسع كلا النمطين الفكريين الديني والعلماني الأنخراط في جدل خلاق شريطة الذهاب إلى أبعد مدى في أستيعاب المسلمات البحثية أو أجراء التصادم الولود فيما بينهما وعلى أختلاف مشاربهما.ولقد وجدنا، بعد طول تمعن، أن حالة التصالح بين الفكر الإنساني وتشعبات المحيط الذي يجد فيه نفسه، محكوم بثلاث لحظات: هي تلك التي تمثلها على التوالي: درجة الأدراك، وقدرته على الأحاطة بكنه الديمومة التي تحتويه، وبإمكانية صياغته لتصور مصائري. ولايخفى على المتتبع لمثل هذه الموضوعات الفكرية، أن حوار التدين والعلوم الحديثة، الذي نحن بأمس الحاجة إلى معطياته لتجاوز أزمة الإنسان الروحية الراهنة، إنما يخضع لجدل هذه اللحظات الثلاث. أذ أن الأنقطاع الذي يحصل على مراحل من التاريخ، مابين نماذج الأدراك وحقائق الديمومة أنما يخضع لطبيعة الغائية التي يخالها الإنسان وهو بصدد تفسير معنى وجوده في العالم، فيما يحول غور وتشعب سنن هذه الديمومة دون أنخراط الإنسان في نشاط متسام وفق سياقاتها، الا حين يومض العقل بأشراقات جديدة وبعد أن يدرك شيئاً عن غايات الوجود. ومن

---

(1) أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة واسط، وباحث في مركز الفلسفة المثالية الألمانية – جامعة بواتييه – فرنسا.

هنا فأن هدف هذه السلسلة من المقالات أنما ينصب في أتجاه أعادة قراءة لديالكتيك العقل والديمومة، محاولين تسليط ماتيسر لنا من ضوء على تمفصلات الأمر وكيفية بناء سياقات حوار ولود ما بين لغة الوحي ولغة العلم الحديث. وهو أمرٌ ليس في مجال الأمكان فحسب بل هو قادرٌ، كما سنرى على أن يُحضّر الأرض لحقل مُوَحد وموحِد، وبما يتجاوز الفقر الروحي الذي تعيشه إنسانيتنا الراهنة.

وسينقسم هذا البحث إلى ثلاث أبواب: أولهما المعني بقياس أمكانية التقارب بين وله العلماء والهة الفلاسفة. ولذا فهو منصب على دراسة مفهوم العشق الميتافيزيقي ونقاط الأشتباك ما بين المعطيات العلمية والفلسفية الحديثة ولغة الوحي. أما الباب الثاني فقد خُصّص لدراسة الديمومة والديمومة العضوية وما أصطلحنا عليه باقنوم البيولوجيا لنرى كيف يمكن للمادة الصلبة ولقوانينها الفيزيقية أن تخضع لتيار كوني تطوري يفرض على الأذهان أعادة طرح الأسئلة الفلسفية الكبرى، وليشي بأحقية الميتافيزيقيا على الفيزياء. أما الباب الثالث فقد كرست مباحثه لدراسة نقاط الأشتباك والأفتراق مابين العلم والدين حيال مصير العالم والإنسان، ولذا فهو بحث يقرب الأخروي من الدنيوي ويحاول، على بساطة المحاولة، أجراء تزاوج مابين أساليب التشفير وفك الرموز التي تنتمي إلى حقلي التدين والبحث العلمي.

العشق الميتافيزيقي:

يؤكد الفيلسوف الفرنسي الراحل جيل دولوز، وبناءً على ما تيسر من معطيات نظرية المعرفة، أن نقاط الألتقاء ما بين الأوساط المختلفة تبدو للعيان،و للوهلة الأولى كما لو أنها تنحو منحاً ميكانيكياً في أساليب تشكلها، غير أنها وفي عمق أنطولوجيتها أنما تبدو مندفعة إلى ربط العناصر الداخلة في تركيبة الهويات المنظوية في ملكوتها، بغية القبض على قوة دافعة للخلاص من نير جغرافيتها وكأنها تبغي الأشتباك مع آفاق جديدة لاحدود لها[1]. ويتعلق الأمر هنا، في معرض حديث دولوز عن الكتلوي Molaire من الأشياء مثلما ينطبق الوصف بكل تأكيد على أنطولوجية التفاعلات الجزيئية الميكروسكوبية. وما بين تفاعلات المجهري من الأشياء والكتلوي منها يأتي نشاط الأدراك الإنساني

(1) DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Mille plateaux*, ed. du Minuit, Paris, 1980, pp. 38 et 382-433.

على أنه محاولة دؤوبة الأتجاه خارج الأقليم، في أدراك فذ لكلية الديمومة عبر ما أسماه إيمانوئيل ليفيناس (بالعشق الميتافيزيقي)[1] الذي يدفع بثنائية الرغبة والحاجة إلى التطلع إلى عمق معنى الوجود. ولقد أفضى أجتياح هذا العشق لتاريخ النفس الإنسانية إلى منحها القدرة على مغادرة أي تقولب لها على مقياس المحسوس من الأشياء. وأذا كانت الغابة قد تركت بصماتها على المعمار السايكولوجي لقاطنيها، فإن فتحات الكهوف التي لجأ إليها الإنسان وليست اغوارها هي التي الهبت عنده، ومذ كان بعدُ بدائياً، ذلك الميل إلى الآفاق الرحبة. وأذ ما أتفق علماء التطور على حقيقة أن ديمومة أي شيء تعنى أرتضاعه من أوساط متباعدة فأن بقاء ثنائية الرغبة بالمطلق والحاجة إليه ليست بأقل واقعية في عالم الإنسان من شخوص المادة التي تحيط به. ولأن (هرير)[2] الديمومة وأكتشاف مفهوم زمنها دفعاً بالكائن الإنساني، عبر نشاطات متنوعة لهتك سر الأيقاعات الكونية، فإن مواصلة التفكير في كنه هذه الديمومة سيبقى محرك أي أنفتاح على العالم وآفاقه. ويرى الفيلسوف الفرنسي ماهية M.Mahe أن العقل الإنساني وعبر مسيرته الميتافيزيقية يظهر على الدوام نزوعاً أصيلاً نحو المطلق، وبشكل أكثر تحديداً نحو اللّه، فيما تبدو جذور هذا النزوع متعددة بتعدد العلائق التي تربط المخلوق الإنساني إلى عالمه[3]، ومن الواضح أن الحاجة إلى أي شيء أنما تولد من أدراك نقصٍ كامن وفقدان أتزان. والحاجة بهذا مصدر معانات أن جرى التشبث بها، فيما يمكن أستعادة توازن النفس حين يتم تجريد موضوع الحاجة من طاقته النفسية.

أما الرغبة فهي نزوع يتفجر في أعماق الفاعل، وتبقى المعاناة الناجمة عن هذا النزوع قائمة طالما لم يدرك النزوع منتهاه. وما بين نزوع الحاجة ونزوع الرغبة تداخل لدرجة قد لايمكن التفريق فيما بينهما. ذلك أن الرغبة تغذي الشعور بالحاجة وتحث هذه النزوع للرغبة ولكنهما مع كل تداخلهما يبقيان مختلفين.

فالحاجة متعلقة بدرجة أدراك الأنا لمركزيتها في العالم. فهي وحين تتجه نحو موضوعها لا ترمي إلا إلى أستدراجه صوب سوح الأمكان التي تطالها ولكي يغدو هذا

---

(1) LEVINAS Emmanuel, *Totalite et infini*, ed. Kluwer Academic, Martinus Nghoff, 1971.

(2) يعود هذا الوصف لمرور لحظات الزمان إلى هنري بيرغسون.

(3) MAHE M., *Du desir au besoin de Dieu:- raison et revelation*, in Revue Thomiste, cxe annee-tc11-N2, Avril-Juin 2000, pp. 203-237.

الموضوع، بعد ذلك في متناول الفاعل بغية أدراك حالة الأشباع أو قل... الأمتلاء. وكأن الأمر مشابه لعلاقة الطريدة والصياد. وبعكس ذلك، فإن الرغبة تتبدى عند الإنسان على هيأة نزوع يتجاوز الآفاق المرئية، فهو ولهٌ أو وجدٌ حين يتمظهر على هيأة أنخراط كلي في موضوع ولهه ولحد التضحية. ولهذا، ومع تصاعد تيار الرغبة، متجاوزاً الموجودات إلى الأفآق البعيدة لايمكن الحد من الرغبة أو أختزالها على قياسات الكينونة الزمانية. صحيح أن صاحب مثل هذا النزوع يمكن أن يتعرف على نوع من الأمتلاء والجذل الصوفي غير أن رغبة مثل هذه تبقى غير خاضعة للتخسير الذي نجده عند تلبية الحاجة. أن نزوع الرغبة الجوانية العميقة يتجاوز في شدة تياره أي حاجة. ويمكن القول دون أدنى مواربة، وأعتماداً على أستقراء حصيف للروح الإنساني، أن فكرة الآله والآلوهية تبقى أشدُ عوزاً من أي أئتلاف يستشعره الإنسان مابين الرغبة والحاجة، فهي عشق ميتافيزيقي. يؤكد أيمانوئيل ليفيناس في كتابه (الكلية واللانهائية) أن "الرغبة الميتافيزيقية عند الإنسان تتجه دوماً صوب ماهو مجاوز لكل ماهو معطى" أنها تبغي الآخر المطلق، وهذا يعني أن مثل هذا التوجه ناشئ أصلاً عن حاجة عميقة للأكتمال. ولذا فهي صدى لنقص أستشعره الكائن تجاه شيء أشد جاذبية، وبهذا فالرغبة تمثل حنيناً وجودياً لشيء يمتنع عن التحقق الفوري. أما الآخر موضوع هذا الحنين فقد صار يمثل أفقاً يتجاوز تجربة الزمان، وهذا الأفق ليس غير فضاء ذي طبيعة مغايرة لكل ما جرى الكشف عنه أو تذوق كنهه. وهنا يستمر تعطش الراغب، دونما أرتواء ودون أن يخل الحالُ بمعمار التعقل. أذ أن الرغبة الميتافيزيقية ليست كباقي الرغبات التي يمكن للحب المتولد عنها أن يرتضي بأمتلاك موضوعه. ذلك أن الرغبة الميتافيزيقية تجسد قصدية متعالية على موضوعها، الذي هو ليس الا الآخروي، أنها رغبة أسكاتولوجية تضع نفسها خارج الها هنا، فهي أشتياق لايرويها فعل عطائها بل يزيدها تأججاً.

وستحظى الرغبة ببعدها المتعالي حين يدرك صاحبها بأنه ميت لامحالة وبأن موضوع رغبته بعيداً عن الأنظار وغير خاضع لفكرة محددة، لكنه يقع ضمن أقليم المعنى الذي لايُدرك الا بالأنفعال الجواني العميق، وهو مصدر كل تقديس، أنه حقل الترنسندنتالي الذي لاموضوع له وهو القادر على أن يتجاوز حضور أي آخر لأنه منخرط في صيرورة تتعاقب فصولها، ولأن الأنا هوية مغايرة لذاتها عبر ديمومة متحركة، بل هي كائن يعني وجودهُ أدخار خصائص هويته بالكشف المتنامي عنها عبر حضور

الآخريـن وبهـم وبعيداً عن أقاليمهم، وبعـد أن تتمثل هذه الأنا تاريخهم. وبهذا، ومثلما يقول ليفيناس "ستحتفظ الأنا بهويتها حتى وهي تعاني حالات التصحيف"[1]، ولذا فهي دائمة الكشـف عن سـذاجتها بصياغة الأسـئلة، ولأن تفكرها يسـبق على الدوام زمانها ومكانهـا. وهـو تفكـر يلهث أمامها. وسـيزداد الأمر أحتداماً حيـن تصبح الأنا، في نهاية مطـاف عبثهـا وجهـاً لوجه أمـام عالم بلا حـدود معلومة لآفاقه. هنـا يتوجب على الأنا ترتيـب أمـر أقامتهـا في هذا الوسـط المفارق لكل جهد تقوم به، عليها أن تجهد نفسـها بالتأقلـم مـع اللاأقليـم، الذي يؤدي حضور صورته الذهنية إلى تشـظية أدراك أي شـيء اللهـم الا أذا تسـنى لهـذا الأدراك بلـوغ فعل التسـليم بأن هنالك وجـودٌ مفارق لكل ما يحفل به العالم من أشكال؛ وجودٌ قادرٌ على أن يحتضن الأنا والآخر. وعلينا الأعتراف هنا بأن تجذر مفهوم التطور في الفكر الحديث سيعين على أمتلاك رؤية شمولية لتاريخ الكون ربما يدفع بالمخيال المتعالي إلى الأقرار بأن العالم مادة وفكراً خاضعٌ لديمومة أقنومية تتغير بمقتضاها طبيعة وجوهر الكائنات.

ولم يأت هذا الأقرار في أعقاب كشوفات دارون فحسب بل أن الحكمة اليونانية، ومـن بعجهـا تلـك التي ولدت أثناء العصور الوسـطى تشـهد علـى ولادة ميل كلي لهذا الأتجاه. ومن هنا بانت طلائع الفكر الحديث في مقاربته الفلسفية لأدراك معنى الوحي ولماذا يتوجب علينا الخضوع لفعل التسليم attestation.

مـن هنـا نشـأت بذور ديالكتيك التفكـر العقلاني تجاه فعـل التوحيد الذي جاءت بـه ديانـة الوحـي[2]. ولقـد أقنعت الخلاصـة العلمية، وبعـد قرون من البحـث والتأمل حكمـاء عصرنـا، بـأن جزيئات عالمنا منسـاقة بحسـب نسـيج معلوماتي لـه القدرة على أبتداع بنى جديدة تتمتع بخواص {انبثاقية} لم تكن لتملكها أسـلافها. وهذا يعني سـبق نسـغ المعلومـات علـى قدراتنا الزمانية، وهو قادرٌ علـى أن يثقل كاهل وجودنا من دون أن تكون للعقل وسيلة ناجعة لولوج عالمه. ها نحن أذاً قبالة فكرة الغيب وبأزاء ضرورة التقديس الذي لايدرك الا بأعتماد بنية نفسية غائرة في أعماق العالم المنظور ومستعدة، من باب آخر لإقرار فعل الخضوع والتسـليم، لأنها أدركت بأنها بصدد قوة خارجة عن

(1) LEVINAS E. op. cit., p. 24-25-26-27.

(2) انظر كتاب إتين جلسُـون، روح الفلسـفة في العصر الوسـيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام منشورات سعيد رأفت، القاهرة 1971، الصفحات 43-65.

محيطها، وهي قوة غيبية تفرض عليها بعد الأكتشاف ضرورة الأعتكاف. أن هذا الوجود المفارق صار مع ديانة الوحي قادراً على نزع صفة القداسة عن كل ماهو أدنى منه، في طفرة وراثية هائلة أنجزها العقل الإنساني بفضل ديانة الوحي، وحين أصبح الإنسان على علاقة بذات عليا هي مصدر القياس الأول لأي رغبة في التقديس.

العقل عاشقاً

لقد صارت فكرة الآله الواحد بوتقة أتصال فضلى ما بين الرغبة والحاجة وهما في أعلى درجات الأتقاد. غير أننا يجب أن نلتفت هنا إلى الحاجة العقلية إلى الله في زمن هيمن فيه العقل العلمي على مستويات الرغبة والأحتياج. وعلينا الأقرار هنا دونما أدنى نكوص بأن العقل العلمي بمعناه الكانطي لم يستطع محو الرغبة الروحية ولم يمنع تدفقها لأنها تريد ببساطة أن ترتاد آفاقاً متجددة على الدوام مثلما أقرّ كانط نفسه بذلك. بل أن هذه الرغبة ما أنفكت ومع كل أنجاز علمي وتقني أن تثبت أنها عبارة عن ضرورة نزوع، غير أنها صارت الآن أكثر تطهراً بعد أن تجاوزت مطبات التأمل الخالص. لقد أنقذ البحث الفيزيقي النزوع الميتافيزيقي من متاهة التفكر المحض. ولقد سبق لأفلاطون أن سعى إلى مثل هذا التناغم بين الرغبة والحاجة وذلك عن طريق الإقرار بثنائية الحفاظ على الذات ولزوم تفتحها. أو بعبارة أخرى المزاوجة بين الروح والأبدية. ونريد أن نؤكد هنا على ضرورة التأمل بحقيقة النزوع العشقي بأعتباره قادراً على الأنطلاق من المحسوس لأدراك أمتلاك الكينونة ودون أن يصاب مثل هذا العشق بالفساد الذي يجلبه الحب الوثني. لقد سبق لأرسطو أن أعتبر الحركة الأصيلة نزوعاً ورغبة يجدان مصدريهما في المحرك الأول، أو العلة الأولى التي هي المرغوب الأعلى الذي يبغيه الفكر، بيد أن التفسير الأرسطي لم يق من مخاطر أنسنة اللّه أو تأليه الإنسان.

ويرى الأب هنري دولوباك في كتابه عن (مأساة الإنسانية الملحدة)[1]، أن هذه الأشكالية الكبرى في علاقة المتناهي باللامتناهي قد أفضت إلى ثلاثة سبل ليس فيها ماهو أقل سلبية من الآخر تجاه الوجود. غير أن أخطر ما في هذه السبل هو أنها ستؤدي بأصحابها إلى لبس لبوس المثالية التي تأخذ بشغاف القلب وتلهب عقل من تبنّاها. وتقوم

(1) انظر بهذا الخصوص: LUBAC Henri de, *Le drame de l,humanisme athee*, ed. CERF., Paris, 1983, pp. 323-335.

هذه الأتجاهات الثلاثة على أفكار تأليه الإنسان، وزخرف الأرض وأقنمة الوجود دونما حاجـة للالـه، فهي تنفي اللامتناهي جملـة وتفصيلاً، ولاتعتمد الا الفرد الذي عليه الترفع والتسـامي فـوق أي عـرف أو قانـون (نيتشـه) أو أن يندرج تحت لواء مثـالٍ ثوري لتأمين السـعادة (ماركـس) أو أعتمـاد المثال العقلاني الفلسـفي الذي ينكـر الغيب. بيد أن خلود ثنائية المتناهي واللامتناهي ستستعصي على أي أحتباس للفكر في برج بابل الذي قد لايتم بناءه، أو التأقلم وسط مصير مضاد كأن يكون مفهوماً طاغياً لجمال العالم المحسوس، أو هو معرفةٌ هدفها السلطان والملك. فرغبة الإنسان وحاجته تتجاوز كل ذلك كما أقر بوذا صاحب الدين الذي لا اله له. فالطمع بملك لايبلى يتسيده الإنسـان الفاني يخل بتناغم الذات الإنسـانية مع السـنن الكونية ويحرف وجهة المخلوق البشـري ويجعله يحيد عن درب الأمتلاء الروحي ليسـقط في عته المحسوسـات. ولتخطي أسـوار العدمية التي يقود إليها دون أدنى ريب هذا الضرب من التوجه، ليس هنالك من حلٍ الا بأجراء عملية تحول كبرى وأهتداء يدعمه الفكر والأستبصار العميق لآيات المطلق خالق عالم الصيرورة.

ولكـن كيـف يتسـنى لمـن غـرق في عشـق أبـراج بابل البلوريـة ومغريـات العالم المعاصر التملص من قيود نوازعه الغرقى في غلاظة المحسوس؟

لـم يكـن أفلاطـون هـو الوحيـد الذي أسـتهجن عبـادة الرغبـات، أذ عمـل أبيقور ذاتـه علـى تخليـص النفس من الأضطراب الذي تولده الرغبـات الطبيعية والتي يصعب أشباعها، حين أشار إلى ضرورة تحويل حاجة النفس إلى جذر فلسفي يقود إلى الغبطة. وفـي العصـر الحديـث ظهـرت الحاجة عند كانـط كما لو أنها مبدأ علـى العقل أعتماده فـي توجهاتـه الفكريـة. وقد ميز كانط بوضوح مابيـن التفكير والمعرفة. ذلك أن المعرفة تبغـي المحسـوس الـذي يرتفـع على تخومه حاجـز ضبابي يجعل مـن الصعب التعرف علـى حـدود واضحـة للأشـياء. ومن هنا فإن معرفـة ماهو مجاوز للحـس يبقى في نظر كانط مستحيلاً لأستحالة عمل الحدوس. وبما يعني التقدم بأتجاه تلك التخوم سيحمل معـه مخاطـر الضيـاع فـي متاهة الوجود أو في ما أسـماه كانط بسـراب الديالكتيك. بيد أن كانـط يقـر أيضـاً بأسـتحالة النجـاح في قمع توجهـات العقل صـوب الغيب، ورغبته فـي أجتـراح دروب غير مدشـنة. فهنالك لدى العقـل وعلى الدوام حاجة أصيلة لتجاوز أي حـدود وأعطـاء رأيـه فـي كل مـا يعلو على عالم المحسـوس. صحيـح أن مثل هذه الحاجـة قـد لا تؤسـس لمعرفة ملموسـة، لكنهـا كافية للأعتماد عليها فـي دروب الفكر

المعتمة وهي الأساس لكل شجاعة تنظير. فالعقل بحاجة لتفسير معنى عوارض العالم مثلما هو بحاجة لأستقراء كنه تنظيمه الهورموني البديع ومثلما يريد أيضاً معرفة مآل أعمالنا على الأرض. ومن هنا نجد كيف أن كانط يلامس معنى الألوهية والكائن الأحد بأعتباره الذكاء المطلق والعقل الأسمى. وسيلبي حضور اللّه أي رغبة في أكتمال العقل لأن هذا العقل يبحث بأستمرار عن كينونة فضلى ولذا فهو بحاجة إلى فضاء الحرية بحسب كانط، وهو فضاء يشترط الجهد المعرفي لكنس الأفكار المسبقة التي تعترض مسيرة العقل والتي ستفرض سلطتها {اللاهوتية}. ولأعادة مكاشفة كل تاريخ التدين وأعادة فحص مفهوم الوحي والكشف عن تلكم الجوانب التي يمكن للعقل أخضاع نفسه وموضوعه على هدى منها. وقد ينحو القائلون بالأصل المادي للعالم أن العقل ليس بحاجة لما يفوق الطبيعة وهو بصدد أكمال مسيرته الظافرة للسيطرة على قواها بيد أن شيطان لابلاس {القادر على حساب كل شيء} رياضياً لم يعد الا وهماً من أوهام الفيزياء الكلاسيكية وهذا يعني دون أدنى مواربة أن العقل سيبقى أسير أرتيابه بما يحصل عليه من نتائج بحث وتقص عن حقائق دنياه. وسيظل هذا العقل أسير ضروب متعددة من الحاجات، ولذا فإن عليه مواصلة جهده المعرفي بتخطي جميع ما أعتقده مسبقاً من مسلمات. ولأن لهذا الفضاء من حرية العقل ضرورة لأنجاز تقدم العلوم، فلا شيء يدعو العقل للتعثر بالأفكار المسبقة والمقولات الجامدة التي تفرزها بعض ممارسات التدين الذي لايخضعه صاحبه للتفكير العميق.

ذلك هو الأنقلاب العظيم الذي أنجزه فلاسفة عصر التنوير، والذي تمثل في أعطاء دينامية جديدة لعلاقة الإنسان باللّه. غير أن عناصر هذا التغيّر كانت تحمل في أحشائها أسس قطيعة، أو لنقل ثنائية تجعل عالم الأيمان في تقابل مع عالم العقل، مع أن ديكارت، وهو الأب الروحي لهذه الثنائية، كان يشدد دائماً على عدم قدرة الذكاء على ملاحقة المعنى الدفين لفعل الأيحاء الرباني. ولقد أدى هذا التقابل مابين هذين العالمين، ولأسباب عديدة وشديدة التعقيد، إلى تراجع مطرد لفكرة الأله حتى بلغ الأمر ذروته مع نيتشه الذي أعلن موته في القرن التاسع عشر. أو أن الأمر أخذ بعداً شديد الضيق حين تحول الأله على يد القائلين بالدين الطبيعي إلى مجرد حاجة تنظيم افتتاحي للعالم، أي ومثلما يقول مؤرخ الفلسفة أميل بريهة:(أن الحاجة للأله قد تراجعت إلى مجرد حاجة عقلانية أو إلى عملية خلق عقلاني لمثال لايمكن أستجلاء كنهه على أرض

الواقع). وهـذا يعنـي أن الأله قد تحول مـن كونه واجب الوجود إلـى مفهوم تحاصره مفاهيم لاحصر لها. تلك هي أسس الألحادية المحدثة، التي تحدثنا عن بناها فيما سبق.

علينـا هنـا أن نسـلم جـدلاً بالسـلطة اللاهوتية للعقل كمـا قال بها الأغريـق، غير أن حصـول الوحـي سـيجبر هذا العقل' وكما سـنرى في المقالة اللاحقـة، على أن يحزم أمره بـأزاء فكـرة وجـود خالـق يعلو عليه. وهذا يعنـي أن عليه القبول أو تقريـر رفض مثل هذا الخالق، أي أن عليه قبول أن اللّه مصدر مسيرته بأتجاه الحقيقة قبل وبعد الوحي، وبمعنى أن هـذا الوحـي جـاء لأسـناد وتثقيـف وهـدي هذه المسـيرة. ومن هنا فإن لقـاء العقل مع اللاهوت صار أمراً لامفر منه. وقد لايعود الأمر فقط إلى موقف حديث، فقد سبق للأثينيين وهم يستمعون إلى خطاب القديس بولس عن التوحيد أن قابلوه أما بالرفض أو القبول.

وهنـا يمكـن أن نفهـم الوحي بأعتباره قضية على العقـل البت فيها تفكيراً. وهكذا ومثلمـا وصـم الرسـل الذين جاؤوا برسـالة التوحيـد بالخبال والجنون، فـأن منافاة هذه القضيـة لعقولهـم لاتحتـم أن نجعل مايطـرح من قضايا تفوق قدرة العقـل الزمانية على أنـه محـض مثـال لاجـدوى منه، فتلك كانـت مصائر أقوى نظريات العلـم حين طرحها أصحابها على عقول لم تألفها فوصمت في وقتها باللاعقلانية، على أن فكرة الألوهية أختلطـت فـي العقـل التاريخي للإنسـان بأفكار العظمة والسـمو وكأن نظام الكون على هولـه وتعقيـده ماهـو الا تمظهـر مـن تمظهـرات الوجـود المتعالي. ومن هنـا فلا مكان للعقـل ولا أسـتقلال لـه بـأزاء قضيـة الوحي وهي التـي أحدثت هزة جـد هائلة لم يفق العقـل أسـتفاقة كاملـة من شـدة صدمتها. ولذا فقد وجد في التحديـد الكلي الذي ينفي فكرة الوحي ملاذاً آمناً قد لايقي على الدوام من قدرة ديانة الوحي على تعشيق مقولاتها معه، وفي لب نظامه غير أن هروبه إلى الأمام بأزاء هذه الملاحقة المسـتمرة لن يسـعفه طويلاً وهو الباحث عن مبادئ الخير والجمال.

آلهة الفلاسفة وهوى العلماء

مـا أن بلـغ المخلوق البشـري إنسـانيته حتـى أنخرط في تأمل لـم ينقطع، على مر العصور، في معنى الربوبية. ويرى عالم اللاهوت الراحل بيير تيفينا أن من النادر العثور علـى فلسـفة لـم تأخـذ القضايا اللاهوتية مأخـذ الجد في تأملاتها وأبحاثهـا[1]، أذ وجد

(1) انظر بهذا الخصوص: مقالة THEVENAZ Pierre ,"*Assurance de la philosophie et inquietude de la foi*" in Revue de theologie et de philosophie n.11 Lausanne, 1955, pp. 121-136.

أرسطو في اللاهوت قمة مايمكن أن تصل إليه الميتافيزيقيا، أما الرواقيون فقد عرّفوا الفلسفة بأعتبارها علم الربوبيات والإنسانيات. فيما كان لمقدم الديانة التوحيدية أثرٌ مزلزل لأسس اللاهوت بضيغته الأغريقية. غير أن ديانة الوحي لم تضع حداً للتفكير الفلسفي ولم تقترح له نهاية، وبقي الوضع في مهب أعاصير فكرية تشتد حيناً وتخفت أحياناً حتى عصرنا هذا...

ويجدر بنا القول هنا بأن الفكر التوحيدي القائم على ديانة الوحي أستطاع أن يحاصر الأنماط الوثنية في التفكير[1] وأطاح (ببعل) كل من حاول أن يجتزئ فكرة الاله وفق قياسات تفصيل تلائم المقاس الإنساني. ويتمثل هذا الأنجاز في تجاوز أي توجه ثيوصوفي (أشراقي) يهدف إلى الأتحاد بالرب، وتعدي أي أتجاه وثني حتى ذلك الذي أعتبر العقل الإنساني الهة. وتقود ديانة التوحيد، دون أدنى لبس إلى الأعتراف بإله أبراهيم وأسحق ويعقوب وليس الهة الفلاسفة أو هوى العلماء وولههم. ومن هنا فأن رسالة الوحي أدت دور المطهر من أي خلط أو تطابق يمكن أن يخطر على البال بين نموذجي الالهين، وعملت على أن لايعلو أحدهما على الآخر فيفسد الرجاء الإنساني. من هنا القطيعة الكبرى مع طموح الفلاسفة في جعل العقل أو الطبيعة مصدر الهام الفكر، أو أن يكونا في توائم ومشاركةٍ مع الله. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع تيفينا إلى التصريح بأن "الله لم يتخذ غير طريق رسالة الوحي سبيلاً لمس شغاف قلب الإنسان، مع أن مقدوره أتخاذ طريق الفلسفة"[2] ومقابل ذلك فإن ديانة الوحي لم ترفض التفكير والتفلسف بل تسعى جاهدة لإحداث تغيير في أنماط التأمل الإنساني. وعلينا أن نتفحص هنا أساليب مقاربة العقل لفكرة الربوبية بعيداً عن شروط الأيمان الديني.

أ – إله الفلاسفة

أسّس اللاهوت ومبادئه بأيد أغريقية. بيد أن أقتراب الأغريق من هذا العلم كان يأتي من مقام تفلسفهم قبل كل شيء. ولم يجد هؤلاء تعارضاً بائناً مابين الفلسفة واللاهوت، أذ ولد هذا من رحم تلك، أو أن اللاهوت كان قد أبصر النور بأعتباره فلسفة أو علماً فلسفياً في لبّه، إلى جانب علوم الفيزياء والأخلاق والمنطق. ويعلل المؤرخون أختفاء التعارض مابين العقل والأيمان عند الأغريق بحقيقة أن التدين اليوناني لم يأت

(1) ينظر بهذا الخصوص كل من أفلوطين وأكهارت على سبيل المثال للحصر.

(2) Ibid.

من نمط مشـابه لما هو معروف في عصرنا هذا من صروف التدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يفهم الأغريق العقل بأعتباره كينونة مستقلة بل هو في تشارك مع الربوبية، أو لنقـل إنـه جوهـر متصالـح مـع جوهر الأشـياء، أو هو إلـه كونٍ أو طبيعةٍ حين يتسـنى للفيلسوف أجتراح دروب مختلف الأفكار المتعلقة بالصيرورة أو المادة. من هنا تجاوز أوائل الفلاسفة الأغريق الجذر الأسطوري للوجود ويمموا وجوههم شطر أصلٍ منطقي. فبدل البحث في كيفية ولادة الأشياء من اله المحيطات وجد طاليس في الماء مبدأ أولياً للخلق، فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وبأعتباره وجوداً أنبساطياً. مثلما يلحظ صدر المتألهين صدر الدين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية[1]. أو هو اله الفكر مثلما قال به أنكزاكور. وهكذا دُسَّ في باطن الوجود المرئي مبدأ منظم ومنتظم جرى تجديده بعد ذلك على يد أفلاطون والرواقيين ثم أفلوطين من بعدهم حيث غدا الله مبدأ الأدراك والفكر أو هو عقلٌ بالقوة، جواني وأخلاقي جعل المدائن تفقد الهتها المتعددة المبعثرة.

أما سقراط فقد وجد للاله مكانة قصوى في باطن الوعي الفردي وبأعتباره مصدر الأخلاق ذات البعد الكوني، ثم هنالك الاله اللانهائي الواحد حين دفع أفلاطون لاهوت الأغريق الطبيعي إلى أن يتفجّر من داخله ويتشـظى. فبحسـب أفلاطون لايمكن أعتبار تطابق هوية الفكر intelligence مع الإله قمة مايبغيه العقل، أو أن يعد مبدأ أولياً، ذلك أن الفكر أو الذكاء أنما ينتظمان من خلال اتصالهما بـ(الأول) الذي يعلو بصمديته على حادثـة الكـون. هنـا أدرك اللاهوت الأغريقـي الذروة. ثم أعـاد أفلوطين أدخال الأصل اللاهوتي حين أرجع الأدراك إلى نسبٍ الهي وبأعتبار أن الله الأحد هو المصدر المطلق لأي فهـم. ولـم يكـن يدور فـي خلد أفلوطين وهو يخطو مثل هـذه الخطوة التقليل من شـأن الأدراك بـل أراد أن يعيـد موقـع هـذا الأدراك في علاقته مـع الاله الصمد. وهكذا جرى الأفتراق ما بين الاله وكينونة العالم.

ومثلما ينطبق هذا التسلسـل التطوري على الفلسـفة قبل رسـوخ مبدأ الوحي، فأنه يطـال تطـور الفكـر لاحقاً، مروراً باسـبينوزا حيث لم يعدو الأمـر عن أن يكون أكثر من عمليات ربط وتفكيك للحدود في هذه المعادلة.

لقد عمد أسبينوزا ذاته إلى إعطاء الإله الفلسفي المفهوم الأشد ثراءً حين أكد في

(1) صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الخامس، الناشر طليعة النور، ذي القعدة 1425 ، قم، صفحة 162.

حلوليته على الأرتباط النهائي بين أفكار الإله - اللانهائية - الفكر - الكون Deus sive natura: أي أن الجوهر الأوحد واللانهائي هو فكر وأمتداد. وهنا تعلق الأمر بطبيعة غير طبيعة الأغريق وفيزيائهم وبمادة غير تلك التي تخيلوا ذراتها. ومع الفيزياء الرياضية والميكانيكا التي عمل عليها ديكارت نجد أنفسنا قبالة ماأطلق عليه مؤرخ الفلسفة أميل بريهه تألق المادة التي غدت معقولة ومدركة بشكل جليّ وحاسم وبأمتياز. وهذا يعني أن الاله هو الطبيعة، أو هو الأمتداد اللامتناهي للكون (جيوردانو برنو)، وهو ما يقود أيضاً إلى الأعتقاد بأن الله أصبح هو مبدأ المعقولية الكلي.

وبهذا فقد صار القرن التاسع عشر الأوروبي بحق عصر المذهب التأليهي الذي يقّر بوجود الله ولكنه ينكر الوحي القادم من لدنه ويتغاضى شكاكاً بالآخرة. وهنا فأن هذا المذهب يعد أساساً لما أصطلح عليه بالدين الطبيعي الذي مثل أنتصاراً لآلهة الفلاسفة. غير أن هذه الآلهة ما كانت لتكون الا الهة عقلانيين أرادوا نحت وثنٍ فكري لم يلبث أن كشف عن هلاميته بعد أن زعزعت الفيزياء الحديثة في القرن العشرين مبادئ العقلانية الكلاسية. وهي الهة تختلف أيما أختلاف عن اله الوحي لإنكار القائلين بها فكرة الغيب. وهكذا عمل فلاسفة مثل لبنتز ولوك قبل هذا على صياغة نمط من المسيحية خلواً من أي غموض أو طقوسية. ومن هنا ولدت أسس الفلسفة الوضعية، بعد ذلك بقرن على يد أوغست كونت.

إن القائل بالمذهب التأليهي Deisme يريد رباً أعلى يمكن الأعتقاد بوجوده بطريقة معقولة ومتلائمة مع معطيات نظرية المعرفة كما بدت في زمانه، ودون أدنى قبولٍ لفكرة الغيب أو الوحي. بيد أن هذا النمط من الأعتقاد أفقر ولاشك الفلسفة من فضائها الرحب الذي تمثل في مقولة الأمتداد والأفق المجهول. وبالمقابل ظلت ديانة الوحي قادرة على محاصرة مثل هذه التوجهات لأنها تمنح تعالياً على كونية الهة التأليهيين. ولأن اله الديانة التوحيدية إله (خالق) يسبق وجود العالم وعدمه وقادر على أن يوحي لتاريخ الخلق وبشكل متتابع بما يجعل من سياقات التطور خاضعة لإرادة تسبقها دون أن تعتري هذه الأرادة عقبات المادة وعوارضها، لهذا فأن الروح الخلاق يخترق صفحة المادة مثلما يقول بيرغسون في كتابه التطور الخلاق. لبعث الحياة في الأرجاء كافة.

ومن هنا فقد شدد رهط من اللاهوتيين المحدثين على الفصل مابين الاله وكينونة العالم تجنباً لأي سقوط محتمل في فكرة الكمون، وبهذا فأن فكرة الاله صارت تتعالى

مـن جديـد علـى صيرورة العالم وعلى الأدراك وتمظهراتـه وعلى الكون وتقلباته ولكن مـن دون أن يكـون هنالـك فراق تام بين الأثنين. وفي ضوء علم التأويل الحديث أصبح ممكناً قراءة الاء الالوهية عبر كينونة العالم وصيرورة العقل وبما يسمح بأكتشاف المزيد والمزيد من هذا النور الخالد الذي يتجاوز في وجوده كل شيء، وهو نورٌ لايفهم الا من خلال (قرآن) هذه الالاء وعلى ضوء رسـالة الوحي تحديداً. وبالمقابل ترسـخت صفتا اللانهائية والوحدانية في ذهن اللاهوتيين المحدثين وهم ماضون في حواراتهم الشـيقة مع الفلاسفة والعلماء[1].

تجدر بنا عند هذه العتبة من النقاش أن نؤكد أن اله الديانة التوحيدية سيدخل من الآن فصاعـداً علـى الفكر الفلسـفي ليس كشـيء قابل للتأمـل أو المعرفة، بل كأعتراف وتسليم فهو الفاعل المؤثر في شيئية الأشياء. وما أن ينفتح العقل الإنساني على الحضرة الالهية حتى تتغير معالم وطرق التفكير حول معنى الوجود الإنساني بل وحول الوجود برمتـه. وسـيدرك هذاالعقـل أن لا مجـال للتعالي وهـو بأزاء هذه الحضـرة أو أن يتمثل بهـا (أفلاطـون)، أو أن يسـعى إلـى خلـود خارج إرادتهـا (أرسـطو). أو أن تنفصم الأنا عن العالم بقوة مكرها وأرادة قوتها (نيتشـه). ومن هنا فسـتعمل الفلسـفة على تشـظية الوهيـة الأدراك والأرادة واللغـة والضـرورة المنطقية لابل وحتى البداهة. وبعبارة أخرى فـأن أكتفـاء التفكير الإنسـاني بذاته (المدارس المادية) سـيقود إلى ردبٍ لايمكن أتقاءه الا بالأنشـغال الـدؤوب باسـتجلاء ماهية الألوهية والأتجاه صـوب دروب ترقي وتطور الحياة على هدى ذلك القبس الخالد. ولقد سبق للقديس أوغسطين، على سبيل المثال أن خلُـص إلـى حقيقـة فصـام الأرادة الإنسـانية وتشـظيها الدائم، الـذي لا يمكن اتقاءه الا برحمـة مـن اللـه، ولأن سـبل الأرتقـاء باتجـاه الحضـرة الالهيـة وديمومتهـا لا يأتي إلا بمجاهـدة النفـس وبكسـر دفـة الوثنية وقيود الرغبة التي تعشـش فـي جزئيات العالم والتخلص من العلو والفساد في الأرض[2].

وحيث استطاع أفلاطون أن يفجر الإدراك وهو في قمة سموه فأن أوغسطين عمل

---

(1) ينظر بهذا الخصوص: C.-A. van Peursen, "*Philosophie et theologie*", in Revue de theologie et de philosophie, op. cit. pp. 106-110.

(2) انظر بهذا الخصوص إتين جلسـون: روح الفلسـفة في العصر الوسـيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة سعيد رأفت القاهرة 1972 الصفحات 43-65.

على تشـظيته من أساسـه. وهنا يحيلنا بيير تيفينا إلى مفهوم تشـظي اللغة. ذلك أن كتب الوحي ما درجت على أعتماد صور المحسوسات إلا لأن رحمة الله أرادت أن تسع كل شـيء، فالوحي عبارة عن تفجر وانبثاق للغة حيث تضرب الأمثال حفاظاً على المسـافة الفاصلة ما بين الإنسان والحضرة الالهية، ولأن هذه الصور تجعل الأدراك العقلاني أكثر مطاوعة لجدل التناسـق- اللاتناسـق الذي يحكم عالم المادة، ولأن هذه الصور سـتعبّر عـن مفارقـة الالهـي للكونـي لأن الله يدرك الأبصار ويختار منظومة شـديدة التعقيد من فعل الأيحاء ولأن جميع ما يحيطنا من أشياء هي أجزاء من الرسالة[1].

إلى جانب تشظي اللغة تفرض ديانة الوحي على الفلسفة تشظياً من نوع آخر، هو ذلـك الـذي يطـال الديالكتيك. فلقد أعتقد ديالكتيكيو القرن الحادي عشـر أن بضاعتهم مكتفيـة بذاتهـا وأن بالأمـكان الحديث والتفكير على وفـق قواعد البيان والمنطق حصراً ودونما حاجة إلى الوحي، فيما وجد القديس أنسليم في حججه الأنطولوجية أن ما من ابن آدم بقادر على التفكير بشكل محايد، وبأن الديالكتيك لا يتمتع بصفات مطلقة. أما دون سـكوت فقد جعل من أرادة الله قاعدة أي نظام وبما يعني تفكيك خلود الكينونة ونظامها الذاتي المستقل[2]. ولعل آخر هذه التشظيات هي تلك التي طالت جلاء البداهة علـى يـد ديـكارت: فأذا كان الرب خالقاً حراً يفعل بحقائق الأشـياء مايريد،فهو قادرٌ أذا على أن يخدعني وبما يخفي عني حقائق ويمنع عني كرم الهداية. ومن هنا فأن ديكارت يوجب على الأدراك الإنسـاني أن يجد طريقة بأتقاء الله، ولذا فقد قال مقولته الشـهيرة: "أن الملحـد غيـر قـادر علـى أن يصبح مهندسـاً فذاً"[3] من كل مـا تقدم يمكن القول أن مستقبل الفلسفة سيبقى إنساني الطابع ومحكوماً بالحجج الأنطولوجية التي تحيل الوعي إلـى سـؤالٍ مطـول عن حقيقة ديمومة باحثة مثلما يقـول أبن عربي عن "الله الذي يظهر في الأيمان القلبي وهو الله الذي يتجلى للقلوب فتعرفه"[4].

---

(1) Pieere THEVENAZ, op. cit.

(2) انظر بهذا الخصوص: دكتور عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم بيروت -لبنان 1979 الصفحات 65-78 و173-180.

(3) GREISCH Jean, *Ontologie et temporalite,* ed. PUF. Paris, 1974, p. 145-147.

(4) انظر بهذا الخصوص: J. - L. VIEILLARD - BARON, *Bergson, la duree et la nature*, ed. PUF., Paris, 2004, pp. 22-23.

ب – هوى العلماء والبحث عن المعنى

في العام 1962 ظهر في ميونخ كتاب كارل ياسبرز الأيمان الفلسفي قبالة الوحي[1]، الـذي أراد مـن خـلال فصوله أن يبين أن الأيمان الفلسـفي قادر على الدخول في حوار مطـول مـع ديانة التوحيد وكذلك الأنظمـة العلمية الحديثة. ولكن هل حقاً يمكن أيجاد حقل موحد يجمع العلماء والفلاسفة واللاهوتيين؟ يعتقد ياسبرز بمثل هذا الأمر شريطة التعامل مع متعدد الأفكار وتناقضاتها على أنه أمرٌ لا مفر منه، وأن لا يمكن بحال سبك أنماط التفكير الإنساني، على تنوعه، في قالب من عقلانية ضيقة، بل يجب أعتماد صيغة تحاورٍ دؤوب يتحول إلى تعقل جامع لأتجاهات العقول دون أي طموح للأنخراط في نظام شمولي، فالشمولية تسير نحو حتفها حين تدرك أستحالة أدراك أجابة قاطعة ونهائية على صفوف التسـاؤلات التي يطرحها الكائن البشـري، أذ كيف يتسـنى الحديث بصيغ مرتبطـة بهـذا العالم المعاش وبخطاب مسـتل الأجـزاء من هذا العالم عن ما هو مجاوز ومفـارق ومتسـام؟ تـرى هل حقاً يمكن الأعتقاد بوجود هـذا المجاوز وبأنه يتحدث لنا دون وحي أم أنه لا بد أن يتحدث لنا بصيغة وحي قاطعة؟ أن محاولة للأجابة عن مثل هذه التسـاؤلات تتطلب الأقرار، بحسـب ياسـبرز– أبتداءً- بأن العلوم الحديثة أنما تعد قوانين ما تيسر لنا من معرفة بالطبيعة هي عماد منظومة النقد critique الذي ينفي بشكل حاد التوجه الديني في التفسـير، وعلى أعتبار أن مثل هذا النمط من التفسـير أنما يحيل العقل إلى أجواء أسـطورية والى عماءٍ فكري. بيد أن علماء محدثين من أمثال رايمون روييـر (فـي البيولوجيـا وعلم الأجنة) وديفيد بوهم (فيزياء الكـون) رفضوا رفضاً قاطعاً مثـل هـذا التوجـه حيـال الدين وأصروا على أخراج ثنائية العلـم والدين من هذا المأزق لقـدرة الخطابيـن علـى تحـدي بعضهما البعض، بمـا يعني تكافؤ الحجج. وسـنرى في المبحـث اللاحـق كيـف يعتمد منهـج رايمون روبير على نوع من التصـادم الولود مابين الأيمان بالله والمفاهيم العلمية المعاصرة من دون أن يبقي للعلم مايجعله مناهضاً أزلياً للتديـن. ولـذا توجـب، بحسـب روبير، بناء معمارٍ تأليهي شـديد الحيوية يقدم للإنسـان المعاصر بديلاً عن برودة الثقافة الحديثة، التي ورثها عن العقلانية الكلاسية.

ولكن كيف تسنى لعالم بيولوجيا مثل روبير أن يجعل التوافق مابين العلم والدين

(1) أنظـر بهـذا الخصـوص: Jean - Pierre LEYVRAZ, "*Karl Jaspers: La foi philosophique devant la revelation*" in Revue de theologie et de philosophie, n. XCV11e Annee, 1964 -1, p. 25.

أمـراً معقـولاً؟ لـم يكن شـغف روبير منصباً إلا على أخضـاع مايتلقاه من معارف علمية إلى نمط حاد من التأويل لأنه كان يخشـى الأنتماء لأي نظام فكري. فهو يعتقد أن في الرموز وأنظمة ترميز الأشياء قدرة على توحيد سياقات التفكير على تبعثرها. وهنا يذكرنا الأمر بأفكار ياسـبرز عن مفهوم التشـفير الذي تتعشـق بموجبه الأشـياء في كوننا لتنتظم بعد ذلك في عناقيد وأشكال مرئية[1].

علـى أن رايمـون روبيـر لا يحبـذ القفز مـن دائرة العلوم إلى الفلسـفة، فهو يفضل أستنطاق التجارب والمقولات العلمية ثم أحالتها إلى ما يلمسه من أنظمة ترميز جامعة. وهـو مدفـوع لمثل هذا السـياق من المنهج لأشـادته الدائمة بأنتصـارات العلم الحديث ولثقتـه فـي أن البحـث العلمي قادرٌ على أكتشـاف الحقائق وبناء المعرفة الضرورية لأي كشف لاحق. ويعتقد روبير جازماً بأن للعلم قدرة فذة على وصف ماهو موجود، ولأنه حركة معرفية أستطاعت تدشين تفسير أو قراءة متقدمة لكلية ماهو موجود ومرئي ويتبقى علـى مثـل هـذه القراءة ربط هذا المرئي بما هو أبعد منه أفقاً. ولأن الحقيقة النظرية هي ليسـت الا جزءاً مسـتقلاً من حقيقة الكائن فأن قوانين علومنا لا بد أن تجد لها مسـارب أتصال مع مصدر هداية أشد سطوعاً. ومن هنا فأن هذه المسارب علمية كانت أم فلسفية أم لاهوتيـة لايمكنهـا التقاطـع النهائـي لدرجة أن ينفي بعضها البعـض الآخر نفياً نهائياً. لا بـل أن هنالـك نقاط أشـتباك تجعل من الحقيقة العلميـة والميتافيزيقية والأخلاقية في باقـة معرفيـة واحـدة. ومن هنا فأن الأنظمة الفكرية المتباعدة ليسـت بالضرورة في حالة أنقطاع عن بعضها البعض. وهكذا سـيبدو لنا نمط تفكير رايمون روبير في تعارض مع غاسـتون باشـلار، مثـلاً، والذي يقول بتضـاد الحقيقة العلمية مع الحقيقة الشـعرية وهو تعارض لطالما أدام ثنائية بغيضة.

المادة والأقنوم[2]

أ – الوحدة الخلاقة

لقد صار جلياً لدى العلماء، في حقول الفيزياء والكيمياء على وجه الخصوص، أن

---

(1) Jean - Pierre LEYVRAZ. Op. cit.

(2) أخذنا من بين مختلف تعريفات "الأقنوم" مفهوم الأرتقاء الأنطولوجي مثلما شرحه لالاند في قاموسه الفلسفي. انظر: LALNDE Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* ,ed. PUF., Paris 1990.

مفهوم المادة لايعني بالضرورة أننا بإزاء وجود هامدٍ واصم، أو أن المادة عبارة عن كائن منساق إلى حتمية بحسب ما نعرفه عن قوانينها. فللمادة نوع من (الأدراك الفيزياوي) لأنها موضوع تغيرات وتحولات. وقد يخرج فهمها العميق عن نطاق قابلياتنا وقدرتنا على التنبؤ بما ستؤول اليه. وبهذا السياق فأن للمادة ميلٌ أصيل للتوالد وهي قادرة ولا شك على أن تتحف الوجود ببنى غير معهودة من قبل (اليورانيوم والجزيئات العضوية). وهنا يُطرح السؤال الفلسفي التالي: ترى الا يوجد شرخٌ، على مستوى صياغة المفاهيم الفلسفية، يفصل مابين المادة والحياةخاصة بعد أن تدرك هذه الأخيرة قمة تطورها بأبداع الوعي؟ يجدر بنا أن نحدد، بهذا الصدد، فيما أذا كانت الحياة قابلة لأن تفقد معناها المقدس أن تناولنا أصولها من وجهة نظر بيولوجية بحتة؟

بالإجابة عن ذينيك السؤالين سنضع أقدامنا في تلك الحدود المشتركة مابين العلم والفلسفة والدين.

ومن ليبنتز إلى هيجل وعبر محاولات رائعة درجت الفلسفة الألمانية على تبني ما أسماه جاك مونو بـ (الأحيائية الكونية)[1] فلقد رأى شيلينغ أن تنظيم أي شيء هو في حد ذاته عبارة عن حرية غير مشروطة ومحايثة دوماً للظاهرة، بأعتبارأن هذه الظاهرة شيئاً متجسداً في الهاهنا الحسي etre-la، فيما يرى غوته أن المشكلة المركزية في البيولوجيا يمكن أن تُطرح بطريقة تمكن المفكر من الكشف عن الأرتباطات المكانية التي تجمع أجزاء البنية العضوية المستقلة... وعلى هذا فقد أقر غوته بوجود مبدأ فيضي أولي.Entelechique يرجع إليه تكوّن الصيرورات الطبيعية كافة. وهذا يعني أن الأحياء عبارة عن جواهر ديناميكية مؤتلفة في وحدة واقعية. ومن بوفون الفرنسي إلى دارون الإنجليزي غاص العلماء في التاريخ شيئاً فشيئاً بهدف تحديد لحظات بدايات الحياة، دون الذهاب إلى أبعد من ذهنية العلم المادي الحديث. أما جان بابتيست دو لامارك فقد كان أول من أستخدم لفظة {البيولوجيا} كناية عن أوجه الحياة المختلفة التي يمكن ملاحظتها بمساعدة تراكم المعارف.

وقد حدد لنا لامارك مجموعة الأصول (الطبيعية) باعتبارها الخيط الذي يدلنا على بدايات تخليق الكائن الحي، وبأعتباره وجوداً أشد تعقيداً من المادة التي خلق منها، وقادرٌ على أحراز قابليات لم يكن بقدور تلك المادة أن تحظى بها. وهنا وجد

(1) MONOD Jacques, *Le hasard et la necessite*, ed. Du Seuil, Paris 1970.

لامـارك فـي الحيـاة قلباً للديالكتيك الذي يحكم المادة وزيـادة في الطاقة. بمعنى أن ما لم تسـتطع المادة أن تنتجه سـيعود إلى الحياة فضل الحصول عليه وأنجازه.أذ لايمكن للحجر أن يقفز قفزة الغزال ولا أن يرقص على وقع الأنغام مثلما يفعل الإنسـان. ولذا توجب أجراء فحص دقيق لخواص المادة الحية البدائية، ولنشهد وجود تعقيد متصاعد الدرجـات فـي معمـار البنـى. وفي الحقيقة فأن لامارك كان محقـاً تماماً فيما ذهب اليه، ذلك بأن خلية ما على شدة تعقيدها (عصبونة شبكية العين مثلاً) لايمكن أن تؤدي كامل الدور الذي تلعبه العين بكل مكوناتها. هذا هو معنى التراكم ونشوء سريرة interiorite الأعضـاء الحيـة، الـذي يتطلـب دهوراً من التخليق المسـتمر ومن الأقـل كفاءة والأدنى أكتمالاً والأشد بساطة إلى أعلى درجات النمو والأحسن تقويماً.

ولكـن ومـن خـلال رحلتهـا فـي البحث عـن مفهوم الكمـال البيولوجـي لم تجد اللاماركية، بصيغها المختلفة، في الوراثة الا مجرد عامل يشترط حصول الأحياء على ميـزات جديـدة تحـت تأثير الوسـط الذي تعيـش فيه وبما يجعلها قـادرة على دمج هذه المميزات في مخزونها الوراثي لتستطيع أكمال مشوار أرتقائها في أجيالٍ لاحقة.

وبعـد نصـف قـرن على ظهـور اللاماركيـة جـاء دارون ليؤكد على الـدور العظيم الـذي يلعبـه الانتخـاب الطبيعـي والذي يفعل فعله في مختلف سـمات الأفـراد وبنيتهم التشـريحية (anatomie) وسـيؤدي هذا التمايز الذي تحظى به الأجيال الجديدة، وعلى مـدى دهـور إلـى عـزل كامل وتغضّـن متفرد لطائفة منهـا ليحيلها إلى نـوع قائم بذاته[1] وبهذا الأتجاه صاغ دارون مفهومه الشـهير عن بقاء الأصلح والأكثر قدرة على التكيّف مع البيئة المعادية. فالأنتخاب الطبيعي هو المسـؤول عن أبتداع أسـاليب التكيّف، هذا أذا أردنـا الحديـث عـن هـذا الموضوع بلغة التغيـرات الوراثيةحصراً. ثـم أن دارون قام بصياغة مفهومه للمصادفة وبأسـلوب سـاهم إلى حد بعيد في تفجير أنظمة التفكير التي كانت سائدة في أوربا أبان القرن التاسع عشر[2].

ثـم تأتـي قناعـة دارون بأن أفراد نوع معين سـيحملون نمطـاً فوضوياً من التغيرات الفسـلجية، كأن تكون لأحدهم رقبة أطول من غيره أو منقار أكثر دقة أو لون جلد أو

(1) انظر بهذا الصدد كتاب البروفيسور BUICAN D., *L,evolution et les theories evolutionnistes*, ed. Masson, Paris 1977.

(2) انظر لنفس المؤلف:- BUICAN D., *Darwin et le darwinisme*, ed. PUF. Paris 1987.

ريش داكن وبما يفتح المجال لحدوث الطفرة الوراثية التي لاتمثل لدى دارون أشارة إلى وجود توجه تقدمي في شجرة الحياة. أذ أن كل نوع حي من أبسط مخلوق إلى أكثرها رفعة، ومنذ أن يظهر إلى الوجود سيكون بحد ذاته هدفاً ممكناً لدرجة ما من درجات التطور ودون أن يعني الأمر أن لهذا التطور هدفاً أو غاية نهائية. وهذا يعني بعبارة أدق أن التغيرات التي ستطرأ على الأنواع هي عبارة عن سياق غير منتظم يعتمد تبدلات فوضوية تطال عملية الأنتخاب ذاتها. من هنا فأن مفهوم التطور وبحسب الداروينية سيكون مبنياً على حقيقة أنه غير خاضع للتوقع في خطوطه المستقبلية ولايملك اتجاهات واضحة المعالم، مثلما تبقى شجرة الحياة عرضة للعوارض الطارئة. وسيبدو التطور وكأنه نتاج ديمومة سرمدية يمكن فهمها فقط عبر دراسة أجزائها الصغرى. من هنا سنفهم ذلك التقاطع الهائل ما بين الداروينية والدين، وما بينها وبين مدارس فلسفية متعددة لايمكن لأصحابها قبول فكرة فهم الكل أعتماداً على ما يتبدى من أجزاءه ودون أدنى تدخل للحدوس. كما أن نظرية دارون تتعارض، في جوانب عديدة منها، مع النظرة المتفائلة التي يقول بها التقدميون، وبعكس ما قد يبدو لأول وهلة عند الأطلاع على عنوان الداروينية الكبير أي الأنتخاب الطبيعي.

ويرى الأستاذ شارل رونيه في كتابه عن الداروينية بأن "الأثار الضخمة التي نتجت عن انتشار أفكار تشارلس داروين تجاوزت بكثير تلك الحدود العلمية-البيولوجية وبخاصة بعد أن أحدثت أنقساماً لانظير له في صفوف العلماء المهتمين بغايات التطور وأتجاهاته وبالفلاسفة منهم على وجه الخصوص، ولتطغى على نمط التفكير العام أفكار دارون حيث أنقسم الناس بين مؤيد متحمس ورافض ممتعض"[1].

وعلى العموم فقد أفضى هذا الجدل بشأن التطورية إلى أتجاهين فكريين رئيسيين أولهما هو ذلك الذي يسلم بأن تاريخ الخلق يشي بوجود غاية وأتجاه محدد له فيما لايرى الأتجاه الآخر في الكائن الحي أكثر من حادثة طارئة أو عارض أصاب المنظومة الكونية. ولقد أطال دارون نفسه الحديث عن قناعته بأن المخلوقات الحية لم تأت من العدم وأراد أن يقدم شرحاً ميكانيكي الطابع لتطورها في حين أن مقولاته عن التحولية تبقى في تعارض شديد مع فكرة الخلق التي جاءت بها الديانة التوحيدية. ولقد رفض

(1) انظر المصدر السابق، الصفحة 70 وكذلك كتاب البروفيسور: CARLES Jules, *Les origines de la vie*, ed. PUF. Paris 1974, p.p. 87-105.

الكثير من كبار الفلاسفة وعلى رأسهم هنري بيرغسون ومن بعده الأب تياردو شاردان الوظيفة الميكانيكية العمياء للحياة. كما فند بيرغسون ذاته التفسير الغائي للتطور مؤكداً أن للروح حضوراً لاينقطع في باطن ديمومة الأشياء. وعل العكس من الوجهة التي أختطها لامارك وتلامذته وفي تعميق جوهري لما تصوره دارون، يضع علم الجينات الحديث فكرة التغيرات الوراثية كقاعدة للتكيف والتطور، وهي طفرات مفاجئة تطال المادة الوراثية لأسباب مهولة العدد. ومن هنا فإن هذا العلم لم ينفك عن تصفية وتهذيب مثابرين لأفكار الأنتخاب الطبيعي بمعناه الداروني ليجعله يرتدي حلة ما يطلق عليه اليوم بالأنتخاب متعدد الأقطاب. صحيح أن عصر دارون لم يكن قد أحاط بعد بالتأثير الذي تحدثه التغيرات الميكروسكوبية، وعلى مدى زمني مطول، بغية تحويل العصبونات[1] الحساسة للضوء في الرخويات البحرية إلى عين متكاملة كما هو الحال عند الثديات والطيور، بيد أن علينا التأكيد هنا على أن دارون ضرب عرض الحائط بما يعرف بالأصول الكلية للتطور epigeneses وأعتبرها مجرد أفتراضات عقيمة، في حين لايمكن اليوم الحديث عن التطور متعدد الأقطاب الا بعد الأخذ بالحسبان التأثير المتعدد لمجموعة متداخلة من الأوساط في تطور نوع حي بعينه، وهذا بالضبط ما كان يرمي إليه بيرغسون حين الحديث عن ترقي العين في كتابه (التطور الخلاق)[2]. وعلى الرغم من ضجة الدارونية وما تسببت به من أضطراب فكري هزّ وبعنف القيم الأصيلة للروح الأوربي، الا أن الفلاسفة الذين تصدوا لمشكلة أصول الحياة وأتجاهات نموها، كانوا على أتفاق من أن الكائن الحي لايمكنه البقاء والتطور الا بقدر ما يستطيع أن يصبح نقطة تقاطع لثلاثة تيارات هي المادة والطاقة والمعلومات. ولكأن كوكب الأرض، هذه الواحة الكونية الخصبة كانت بؤرة تفاعلت فيها كل القوى الكونية وبطريقة تثير الدهشة حد الأعجاز. يقول فرانسوا جاكوب بهذا الصدد "أن منظومة التطور تقوم على سياقات متداخلة وشديدة الغنى وعصية بحال على التفسير بحيث يستحيل فك رموزها"[3].

وهكذا وبفضل ديناميات التكوكب planetisation نجحت الأجزاء الأولى لأرضنا

---

(1) انظر كتاب عالم البيولوجيا البروفيسور JACOB Francois, *L,evolution sans projet*, in, *Le darwinisme aujourd,hui*, ed. Du Seuil, Paris 1999. p. 146

(2) BERGSON Henri, *L,Evolution Creatrice*, ed. PUF. Paris 1983, p.p. 105 et suivantes.

(3) Ibidem

البدائية من تحقيق أعلى درجات الأنطواء على ذاتها والأرتضاع من أوساط شديدة الغنى سـواء تلـك التـي علـى الأرض أو في فضائها. هنا ولدت أولـى الجزيئات ما قبل الحية لتترك الميدان للجزيئات الحية المكتملة، ومطلقة العنان لكيمياء عضوية نشـطة وخلاقة جعلـت مـن الممكن للحياة أن تعشـش وتتغذى من هـذا الكوكب الطافح بالكنوز. ولم يكـن الأمـر ليمر دون دهـورٍ طويلة وأطوار متعددة من الأختمار أحتاجها الوليد الكوني الجديـد الـذي أنبـت علـى الأرض أنباتاً، مثلما تدلنا على ذلك مسـتحثات الكائنات ما قبـل الحيـة، والتـي يبدو أنها كانت متسـلحة بقوى غريبة هـي مكمن الأمكان، أو وجودٌ بالقـوة المسـتقة مـن قـوى أعلى، أو هي قوة تسـتمد سـرها من كتم الخفـاء مثلما يقول صدر الدين الشـيرازي، الأمر الذي أمن لهذه المخلوقات سـبل العبور من قاع التغيرات الفيزياويـة - الكيمياويـة إلـى بر التفاعلات العضوية التي أمتطت ولا زالت تمتطي تلك التغيرات بعد أن سـخرت لخدمتها تسـخيراً. وهكذا شـهدت الأرض سيناريوهات خلق وتخليق لم تعرفه كواكب مجموعتنا الشمسية.

من هنا سنفهم بيسر كيف أن المادة والحياة ينتميان إلى مخطط تطوري واحد في حين أن تصاعد عمليات التخليق سـيجعل الحياة تتسـامى على المادة وبخاصة بعد أن ظهر الأدراك العصبي عند أولى المخلوقات الحية والذي صار وسيطاً مابين البيولوجي من الأشياء وبقية أجزاء الكون.

صحيـح أن معمـار الخلـق لا بـد وأن يبقى في حال أصطدام مثلما سـيواجه عراقيل ومقاومـة الأجـزاء العصيـة علـى التخليق والسـمو، الا أن صلادة المـادة وغلاظة قوانينها وتحديداتهـا والتـي لاتسـتجيب لأرتقـاء الحياة سـيحكم عليها بالكبـت والتراجع لأنها لا بـد وأن تخضـع لتيـار الحيـاة الجارف. تلك هي دراما الصراع مـا بين الحياة والمادة وهو صراع لا بد وأن ينتهي يوماً بأنتصار الحياة على أعظم التحديات بما فيها تحدي الموت مثلما يقول هنري بيرغسـون. هنا سـتنفتح أجنحة الحوار مابين العلم والفلسـفة والتدين، وعنـد هـذه النقطـة تحديداً سـنجد أنفسـنا بحاجة إلى نمـط جديد من العلـوم، نمطٌ قادرٌ علـى خلـق يقيـن الأجابات على تسـاؤلات الإنسـان الأنطولوجية تلك التـي تبغي معرفة الأسباب الكامنة وراء وجود الأشياء بدل عدم وجودها، ولماذا سار التطور بهذه الوجهة التي أفضت إلى الإنسـان وليس غيرها. وما حقيقة الأصل المادي للتطور. ويرى العديد مـن العلمـاء المحدثيـن، علـى سـبيل المثال، أنـه وعند العتبـة القصية التـي نبعت عندها

أولـى جزيئـات المـادة، هنالـك عند تخوم الأنفجـار العظيم كان الوجـود في حالة تفكك شـامل وتنـوع مهـول بقـي محكوماً بالسـير في أتجـاه واحد دون أرتجـاع وضمن مخطط تفاضلي وتنامٍ مطرد للطاقة. وهنا سيفهم الأصل المادي للعالم، بحسب الأستاذة مادلين بارتيليمي-مـادول علـى أنه نقطة أرتباط تجمـع ما بين التطوري والالوهي فائق القدرة[1]. ومن باب آخر وضمن نفس سياق مثل هذه الأستنتاجات سنجد أن تحضير أجواء الأرض الوليـدة لأسـتقبال الحياة كانـت متلازمة مع ظهور دينامية وطاقة سـببية دفعت بالطحالب الميكروسـكوبية إلى تكوين لحافٍ تتدثر به الأرض ضد الأشـعة الكونية القاتلة ولتتحول هذه الأرض بعد ذلك إلى مفاعل لأنتاج الأوكسـجين. ولعل في هذا الأنبثاق الذي أنبت من الأرض أنباتاً ما يوحي بالمزيد من عمليات التحضير مثل تكون الغلاف الجوي ومن بعده الغلاف البيولوجي الكامل، ثم سيسـتمر التصاعد التخليقي حتى عصر الأنسـنة ومن يدري، فقد يتعدى الأمر إنسانيتنا الراهنة بأشواط. من هنا نفهم أن قبولنا بالأصول القديمة والأساسية للحياة وأول أنسابها الكامنة في جوهر المادة سيعني أننا سنضع أيدينا على آثار طاقة شـعاعية في ترابط مع الطاقة الملموسـة وحيث ظهرت ولأول مرة الوحدة الخلوية. وهذا يدلنا، دون ريب على حقيقة وجود وعي أبتدائي مكنّ الحياة من الأفلات من سبات المـادة وأن تربـو عليهـا فـي حركة أسـتثنائية. وهذا بالضبـط مايعنيه أختيارنـا لتعبير (كتم الخفـاء) الـذي يترجـم فكـرة الوجود الأفتراضي أو الوجود في عالـم الذر قبل أن يتحول إلى حالة الواقع الراهن وهو حالة التفعيل actuation التي تؤدي إلى نقل القوة إلى حالة الفعـل. وأذا كان الأمـر قـد جـرى على هـذا النحو في قصة التخليق فـأن الحضور القبلي للـروح لا بـد وأن يكـون ضروريـاً لكنه حضـور يمكن تخيله على هيأة ترسـيمة scheme عامة أجمالية تمثل نسـغ ما سـيوجد لاحقاً. ومن هنا فأن العالمين المادي والروحي هما في حقيقة الأمر رتقاً واحداً يشـمل، أو قل هو شـامل منذ بدايات تكون الأرض المديات المجهريـة والكتلويـة. هنـا وعند هاوية الزمان والمكان أخذ نسـغ الحياة بالأنتشـار رويداً رويـداً وكأنـه نبـض يتيم وغريـب[2] ويبدو أن هذه الحياة التي بـدأت واهنة ورهيفة كانت

(1) انظـر كتـاب أسـتاذة الفلسـفة في جامعـة السـوربون – باريـس4: BARTHELEMY- MADAULE Madelaine, *Bergson et Teilhard de Chardin,* ed. Du Seuil, Paris 1963, p. 238.

(2) انظـر بهـذا الخصـوص: TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phenomene Humain*, ed. Loisirs, Paris 1990, p. 80 et suivantes.

تملك خلافاً لضعفها الظاهر أساليب وأسباب مكنتها من أختراق ظروف الأرض. وهذا ما تشهد عليه أعلاق وطحالب تتغذى من مياه تغلي عند حافة الصدوع البركانية في أعماق المحيطات، أو تلك الفطريات التي تعيش في زمهرير القطب المتجمد، أو حتى تلك البكتريا التي بقيت حية في أعماق أنفاق مظلمة خصصت لدفن النفايات النووية، ودون أن تتلقى أدنى ضوء شمس! ولننظر إلى معمار المادة الحية في تفاصيلها المجهرية، لنعاين بنية الروبوزوم مثلاً وكيف أن تعقيد هذه البنية وأسلوب عمارتها سيسمح لهذا المركب الأساسي للمادة الوراثية في الخلية أجراء تفاعلاته العضوية في أعماق سحيقة للزمكان وكأنه عقدة طاقوية في حالة أتصال ممتد إلى ما لانهاية. ولاتعدم الأمثلة في هذا الصدد أذ يكفي أن نشير إلى حالة التفاعلات الأنزيمية التي تحدث في زمن يحسب بالفيمتوثانية. وهكذا فأن الأشياء تمر كما لو أن زمان ومكان الروبوزوم أو عصبونة الدماغ أو الأنزيم لا رابط لها مع الزمان والمكان اللذين أعتدنا عليهما، وكما لو أن الحياة التي سرت رعشتها في هذه البنى تنبثق من باطن سر قد لايتسنى لأحدث تقنيات فك رموز الشفرة الوراثية (الجينوم) من أن تميط اللثام عنه.

نهاية الأزمان

أيمكن لفكرة نهاية العالم الا أن تتسلط على الأرواح البشرية، وتغدو حاكماً يشكل أبداعات الإنسان، ذلك المخلوق الوحيد الذي يرسم تصوراً للأبدية، وتترك هذه الفكرة أثرها البيّن على كل فتح يُنجزه الإنسان، أو هي حدُ كلِ أنجازٍ. وضمن سياق كهذا فأن علم الآخرويات أو ما أصطلحنا على تسميته بالمصائرية Eschalologie، بأعتباره دراسة لتأثير الأزمان ومآل الأشياء سيندرج، ضمن الحاضر الروحي لديانة الوحي تحديداً، في سلسلة من الأستدلالات التي تعتمد أولاً وقبل كل شيء مفهوماً خطياً لمسيرة الزمان وأكتمالاً جماعياً للتاريخ.

ولقد جرت العادة في الديانات التوحيدية الثلاث على فهم البعد المطلق واللاأرتجاعي للديمومة مع أن صيرورة العالم الراهن ترتبط بالفضاء الفكري لهذه الديانات بفكرة خلقه من العدم Ex Nihilo وهذا يعني أن للوجود صيرورات أخرى غير صيرورة عالمنا الراهن. وهنا سنكون بأزاء رؤية مطلقة للتاريخ بأعتباره تتالي منتظم من أحداث قابلة للتفسير أعتباراً من مصبها النهائي، لذا فقد غدا هذا التاريخ خاضعاً

للتوقع بصيغته المستقبلية، وعلينا أن لاننسى التشديد على أصالة الموقف التوحيدي وقدرته الفذة على استقراء مآل العالم أعتباراً من حادثة كونية افتتاحية وفريدة من نوعها، وهذا حتى قبل أن يجري الحديث عن الأنفجارالعظيم وتوسع الكون وديمومته.

يقول باتريك لوبييه في كتابه المصائرية Eschatologie: "أن الطابع اللاأرتجاعي لمفهوم التاريخ الخطي lineaire يمكن أن يمنح الفكر الإنساني بنية فريدة من نوعها. أذ سيبدو كل شيء جديداً في ظاهره، ويتجه دوماً نحو نهاية محددة ترتدي هي الأخرى أهمية حاسمة في بناء العقل الإنساني وتنظيمه. وسواء أكانت هذه النهاية سعيدة أم كتب على صاحبها الشقاء، فأنها صارت ترتبط قبل كل شيء بماهية ذلك الفعل الإنساني"[1].

من هنا سنرى بوضوح كيف أن الرؤية الخطية لمسيرة الزمان، ووفق مقياس معين، ستستجيب إلى ذلك التحدي الذي تمثله مشكلة ماهية الزمان بأعتبار أن هذا الأخير صار خاضعاً لمراقبة العقل. يقول هنري بيرغسون في مقالة شهيرة له عن الديمومة والمكان بأننا "أذا ما راقبنا أنفسنا عن كثب، فقد نستطيع أن نلتقط، في أعماق ذواتنا، وضمن ذلك المجال الذي نسميه "ديمومتنا الداخلية" ديمومة أخرى تستند اجزاؤها واحداً على الآخر بأنتظام يوحي بأستمرارية تدفق هذه الأجزاء، أو أن هذه الديمومة هي الأستمرارية بعينها، أنها ديمومة نوعية الطابع أكثر من كونها كمية. ذلك بأن الأجزاء الداخلة في تركيبها، وبما أنها متغايرة نسبة إلى بعضها البعض، فانها ستختلط في نظرنا بما ندعوه بفيض الحياة الداخلية"[2].

ما بين هذا التعريف السيكولوجي للديمومة وذلك الجزء الحسابي الذي درج عليه الناس في تصورهم لها خضع مفهوم الزمان إلى ثالوثين من المفاهيم يحوي أولهما: التزامن-التتابع-الديمومة فيما يحيلنا الثالوث الآخر إلى مفاهيم الحاضر والماضي والمستقبل. ففي الأولى من هذين الثالوثين سيبدو التزامن كما لو أنه نفي للتتابع، الأمر الذي يجعل من الممكن أقتصار النظام الزماني على كونه كتلة ذات خط واحد قابل للقياس، ومن هنا ولد الزمن الفيزياوي الذي يمتلك نفس صفات بنية المكان في الهندسة الأقليدية، ذلك المكان الذي جرى أفتراض كونه بلا حدود، ولكي يمكن تبعاً

(1) ينظر بهذا الخصوص كتاب LAUBIER Patrck de, *L,Eschatologie,* ed. PUF., Paris 1998, p. 16.

(2) انظر Henri BERGSON, *Duree et espace"*in, Magazine litteraire, n. 386, Avril, annee 2000, p. 50.

لذلك تصور اللانهائية الكونية.

أما مع حالة الثالوث الآخر (الماضي- الحاضر - المستقبل) فأن تقسيم الزمن إلى ثلاث مراحل متباينة سيفرض بقوة فكرة السهم المنطلق والمتجه دوما نحو آفاق جديدة لم يتسن لأحد أرتيادها من قبل، وهي آفاق توحي لنا بتعدد خواتيم الأشياء وتباينها، وتخلق في اعماقنا رفضاً متجذراً لأي عودة إلى الماضي، ما يولد أرادة تبغي على الدوام القبض على كينونة فضلى. وسيتجاوز مثل هذا التصور لكُنْهِ الزمان أي مقاربة ميكانيكية لفكرة السببية، التي يمكن أن تعين على إدراك الحياة على أنها عود أزلي ذلك، وأعتباراً من مبدأ السببية ذاته يمكن استخلاص أن الأسباب نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها (نيتشه). أن الأعتقاد بضرورة قدوم مستقبل تظهر فيه كينونة أفضل أما أن يأتي من قناعة عميقة بأن ذات الأفعال قد لاتنجح على الدوام بالأتيان بذات النتائج لأنها ستصطدم بأمتداد يشي بضرورة تغيّر الظروف، أو أن الأمر يتعلق بوجود قوة خارقة مهيمنه لها كبرياءُ قدرتها على توجيه مصير الأشياء. وبمقابل مثل هذا التصور وعلى النقيض منه وأذا ما تمكنا من أستخلال طريقة مبتكرة للتنبؤ بالمستقبل اعتماداً على فكرة التتابع اللامتناهي للحظات الزمن فان التزامن سيؤدي بنا إلى رؤية دورية للتاريخ، ذلك بأن فكرة العود الأبدي التي ولدت عند قدماء الهنود وأخذ بها نيتشه كحجر أساس في محاصرته لفكرة اللوغوس، نريد أن نقول أن هذه الفكرة يمكن أن تفسر أيضاً على أنها رجاءٌ وجودي بأن يحيى الإنسان أحداث تاريخه ضمن أبدية لا أنقطاع لها(1).

وفي هذا السياق يصف لنا عالم الأديان مرسيا ألياد ذلك النوع من الرجاء بالقول:

"أن الأسطورة والطقوس القديمة كانت ترتبط على الدوام بالرجاء، وبفكرة الزمن المقدس واللذان يفيضان إلى توالد ذكريات وحنين طاغ (لفردوس) أرضي أوهو نوع من الأبدية المعاشة، التي يعتقد البعض من الأقوام أمكانية الولوج إلى أعماقها"(2).

وأياً كان عليه الحال، فلا المفهوم الدوري للتاريخ ولا المقاربة الخطية للزمان يمكن أرجاعهما إلى منظومة عقائدية محددة، فيما يتسنى القول ودون غضاضة، أن خطية الزمان تبدو واضحة المعالم في ديانة التوحيد حيث التجسد القيامي والقدرة القيومية التي ستخضع لها نهاية الكون، وكذلك من غزارة العناصر المصائرية في

---

(1) FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche,* ed. Minuit, Paris 1965

(2) ELIADE Mircea, *Traite d,histoire des religions*, ed. Payat, Paris 1949, 342.

الكتب المقدسة، وبغض النظر عن تباين التفاسير من فرقة إلى أخرى، وهذا يعني أن الأيمان الناشئ عن أعتناق ديانة الوحي يبقى مفعماً على الدوام برجاءٍ آخروي ويغذيه أنتظارٌ وجودي للتجسد الألهي المباشر. ووفق هذا المنوال فأن مستقبلاً بهيجاً سيكون بأنتظار المخلَصين بعد عودة شاملة للأموات أثر ما سوف تتعرض له بنى كوننا الحالي من أهتزاز عميق وجذري يطيح بأنتظامه المعهود. أن بعث الموتى سيرتبط أذاً بنشأة أخرى واثر كارثة عظمى، وبما يُفقد الكون أنتظامه الدوري التتابعي ويسوقه نحو نقطة اللاعودة،ولكي تدرك الأشياء، حسنها وشرها، أكتمال تشكلها وتندرج في بداية جديدة. من هنا ولدت فكرة الخلاص التاريخي ومبدئها الروحي.

وإذا ما كان بالأمكان أن نجد في المبدأ الروحي عماداً لا بد منه للحياة الجماعية للبشر، فإن الإيمان بهذا المبدأ سيسوق الوعي الجمعي وينبهه إلى الأسباب الأولى لنشوئه وكذلك لمصيره ولكي يتسنى للإنسان الأعتقاد بديمومة الأشياء وتخليص الوجود من فرضية العدم، وسيساعد العامل الديني على جعل العقل الإنساني مستعداً لتقبل أكثر المتغيرات تناقضاً ثم الدفع بها لكي تتجاذب وتتبلور في حقل موحِد يسمح لهذا العقل بالتالي الأنفتاح على غياهب الزمان. ولقد أفضت مثل هذه الترسيمة العقلية، منذ ولادة المصائرية التوحيدية، إلى خلق نوع مميز من التجاذب مابين عالمين: أحدهما حاضر وآخر مضمر involue ومتجانس في حين لايعني التعارض القائم بينهما شيئاً بأزاء فرادة تجاذبهما وقدرة هذا التجاذب على أخصاب وأتراع المخيال الإنساني، وسيكون هذا العالم الآخر، عالم المكان الآخر المغاير الذي يمكن الولوج إليه بعد الموت، أذ يفضي برزخه إلى الحيوان الحقيقي، وبما يجعل حياتنا هذه متصاغرة قياساً بما سيأتي بعدها.

لايمكن، والحال هذه نفي ما في مثل هذه الرؤية في عناصر ذات جذور طبيعية تدفع الجماعة البشرية إلى أستباق أكتمال التاريخ. يقول فابيو ميرليني في مقالة له عن "نهاية التاريخ" أن "الوجود سيسبق التاريخ في اللحظة التي يبدأ بها الوعي بالأنقياد إلى أتجاه محدد وحركة دؤوبة"[1] وهذا يعني أننا، ومنذ اللحظة التي نعتبر بها الزمن على أنه ليس بذلك التتابع الحسابي اللاإنساني وبأنه صادر من مصدر مطلق ويسير بأتجاه محدد، فسنجده وقد أضحى قادراً على أن يمنحنا قيمة مجاوزة لتاريخنا الشخصي.

---

(1) ينظر في مقالة الأستاذ Fabio MERLINI, "*Fin de l,hisoir et naturalization de l,histoire*" in Apres la fin de l,histoire, ed. Virn, Paris 1998. p.p. 25-69.

مثلما ينطبق الأمر على كلا التطورين البايولوجي والأخلاقي للإنسان.

وإذا ما اعتبرنا ذواتنا على أنها نفسانية تخضع للتبدل والتغير بأتجاه تطوري، فإن الوعي بالزمن المتقادم سيحمّل الإنسان تكليفاً بمهمة تتجاوز بيئته الضيقة وتجعله قبالة وجود ماأنفكت دائرته عن الأتساع. وبهذا فأن ذواتنا ستغدو مرتهنة بكسبها واكتسابها وهي ثنائية تشكل، لا غرو، عصب الذكاء الإنساني وتدفع بالعقل إلى استلهام مايتجاوز قدراته.

تلك هي حقيقة الديمومة العضوية ببعدها الكوني والآخروي، وقد كان يحلو لبيرغسون وطائفة من اللذين جاؤوا بعده التأمل في كنهها والتفكر التفلسفي في معناها، أذ بدت لهم ذات بعد أساسي يشمل كل الموجودات ماظهر منها وما بطن تلك التي أبدع جمالها وأكتمال هوياتها سحر التفرد وهي سائرة صوب أندماجها في النسيج الكوني Weltstoff الذي ربما مانزال ضمن بداية أطواره البيولوجية وأولى طبقاته الروحية الصاعدة.

وبعيداً عن سبق الروح للمادة أو العكس فأن أستقراء سياقات التطور العضوي التي لم تقتصر على كوكب الأرض سيقودنا إلى تلمس وجود ميكانيزمات متداخلة مابين كلا التطورين العضوي والروحي وهي تلك التي تدلنا إلى حقيقة أن التطور العضوي ما كان له أدراك ما وصل إليه لولا اندماج السياقين منذ لحظة ظهور النفس الواحدة (الخلية الواحدة ذات الأنقسام الذاتي). أذ يبدو الأمر كما لو أنه يتعلق بـ"تواطؤ" حدث مابينهما وتعاضد تكافلي جاء نتيجة تداخل "الواسع" مع المتناهي على إيقاعات من المصادفات والعوارض والحرية في الأختيار، وبما جعل بالأمكان خلق أجهزة عضوية كالعين قادرة على رفد التجمع العصبوني "الجملة العصبية" بما لا يحصى من المعلومات عن المحيط الأقرب، وعن ذلك الذي لاينفك عن الأتساع. من هنا يحق لنا تصور ظهور الإنسان على أنه ضرورة تكليف لأكمال وتغذية سياقات التطور وتوسيع نقاط أشتباكها ضمن خطة خلق شاملة.

وإذ لايقتصر حوار العلم والدين على قضية غائية الخلق فإنه يتعدى صوب مصير الوجود. ففي علم الكون الحديث Cosmologie يتم تقديم نهاية العالم على وفق سيناريوهات يغلب عليها الطابع الكارثي حيث ينتهي أمر الفضاء Espace إلى تحلل موجوداته وتحوله إلى مسرح فوضى عارمة. يقول عالم الفيزياء الكونية ستيفان ويمبرغ في كتابه "الدقائق الثلاث الأولى للكون" أن أتساع الفضاء الناجم عن تباعد المجرات

قد لايعطينا صورة واضحة عن الكيفية التي سيؤول إليها الكون وذلك لتعدد أحتمالات وجهات سير عالمنا الراهن. وهذا يدلنا، وعلى الرغم من براعة الصياغات الرياضية، على أن مصير كوننا سيبقى رهناً بالغيب. ومع هذا فأن هنالك أحتمالين يطغيان على تفكير العلماء: أولهما القائل بالموت الحراري والثاني الذي يرجح العودة إلى الأصول الفوضوية التي سبق وولد من رحمها كوننا الراهن في حركة أنقباض تتلو مرحلة تباعد المجرات، لتعاود هذه الأصطدام مع بعضها في ضجة كبرى جديدة ولمن سيبقى من سلالة الإنسان في هذا الكون الذي سيبلغ الـ (80) مليار سنه من عمره، فإن السماء ستتحول إلى ما يشبه وردة كالدهان (rouge comme le cuirteint) نتيجة حيد النجوم نحو درجة الأحمر من المطياف.

هناك، ستكدر النجوم وسيشعر أولائك الأحفاد بأنقلاب طبائع الأشياء[1] من هنا نفهم بيسر أن الصورة الكارثية لنهاية العالم التي يقدمها لنا العلم الحديث ليست بعيدة ولا هي نافية لما جاء في الكتب السماوية. غير أن علينا أن نعترف صراحة بأن من المستحيل وضمن أمكانياتنا المعرفية الراهنة تقديم سيناريو علموي رصين لمستقبل الإنسانية، ذلك لأن معطيات البيولوجيا الحديثة تبدو شديدة التشاؤم حيال هذا الموضوع، لاشيء بحسبها يمنع من أنطفاء جذوة الحياة على الأرض، أذ يمكن لحركة القارات أو التغيرات المناخية المرتبطة بمحور الأرض أن تقود تطور الأحياء صوب تراجع بيولوجي قد ينتهي بكارثة.

وبإزاء هذا التلاقي والأختراق في نقاط الحوار مابين الدين والعلم والفلسفة يكون لزاماً علينا البحث عن فحوى مفاتح الترميز التي تحدثنا عنها في مقالة سابقة. فصورة الكون التي تترك بصماتها بعمق في بنية الوعي الإنساني وتتجذر على هيأة خلايا من الأفكار ستبعث الحرارة في القدرة على الحدس، الذي سيستلهم تبعاً لذلك عظمة الكينونة وقدرتها على المطاولة رغم اندراجها في تصاريف الديمومة. ولقد سبق لطاقة الحدس الإنساني intuition أن سبقت عصر العلوم الحديثة في تصور حقيقة الوجود كما هو حال الفلاسفة الأغريق الذين جاؤوا قبل سقراط. صحيح أن الكثير من رؤى نهاية الأزمان قد لاتتطابق مع ما جاء به العلم الحديث من تصورات مدعمة رياضياً،

---

(1) انظر كتاب العالم الفيزياوي S. WEINBERG, *Les trios premieres minutes de l,univers*, ed. Du Seuil, Paris 1978, p. 176.

الا أن عتمة هذه التصورات ماقبل العلمية، وتعدد التوقعات يجعل الحدس الإنساني أشد تمسكاً برفض العدمية كمآل يمكن أن يواجه الحياة أثر حادث كوني عارض بحيث يحيل ملايين السنين من التطور الخلاق إلى مجرد عبث لامعنى له. ولهذا فلا مناص من الأقرار بأن الإنسان نتاج أنضاج وذروة ما أفضت إليه ديمومة الوجود. وهذا يعني ببساطة أن الحياة ما تزال في أطوار نضجها البيولوجي وعلى أعتاب تفجر روحي قد لايقل أهمية في تاريخ الخلق، عن عصر الأنفجار التخليقي العظيم الذي نشر على الأرض أصنافاً مضاعفة من الأنواع الحية أثناء العصر الكمبري (قبل 500 مليون سنة).

وما بين حيد المطياف نحو الضوء الأحمر الذي سيعلن عن قرب أنكماش الكون، وتصاعد أقنوم الحياة ونضجها الأنطولوجي، فأن أهم ما يؤرق الفلاسفة في مسيرة الإنسان تحديداً، هو ذلك الأستعار في الصرعات مابين الجماعات البشرية قبيل أنضاج المسيرة الصاعدة للحياة والإنسانية. أذ أن لون الدم الذي يرمز إلى تجدد الحياة وللموت أيضاً، هو أول الأطياف الضوئية التي تدركها قطعة حديد وهي تتعرض للتسخين. فاللون الأحمر الملكي مثلما يصفه هيجل، هو لون الوعي بالذات التي تريد السيادة وبسط النفوذ وهو لون سيبقى سائداً مادامت هنالك مادة سمراء بلون الحديد. وهذا يعني ترميزاً أن الأحمر يثير الأنتباه إلى قضية محاولة الشر للتسيد والأستئثار بسواد الدنيا. أو ليس الأسود هو ذلك اللون الملعون الذي يرمز إلى الخسران الأقصى والسقوط في هاوية الكبت اللانهائي.

دعونا نتتبع قطعة الحديد هذه وهي تخضع إلى تسخين متزايد، فما بين ساعة الفصل بين حمرتها وأزرقاق لونها أيذاناً بتهيؤ ذراتها للتفكك والأنتشار والأشعاع سنجد أن عتمة وصلابة المادة وسوادها لا بد وأن يهبطا إلى أسفل سافلين في حين سيرتفع إلى عليين فعل فعال. وهنالك... حين يرتفع الضغط الروحي وحرارته إزاء كل ماهو واقعي وملموس وبطاقة الأرواح المتطلعة إلى المروق سراعاً صوب أرحب الآفاق... على أعتاب تلك الأزمان ستقتسم الحياة حركتان متضادتان: أحداهما متمثلة بأفعال الذين يرومون مواصلة الرحلة بالحق والى الحق مثلمل يقول صدر المتألهين الشيرازي، أما الحركة الأخرى فمدادها أفعال من لم يبلغوا مراتب النضج الروحي فأنبروا يثيرون مكامن الشر مثل طائفة عاصية أستهوتها الرغبات فعُميت عليها القدرة الكلية المحيطة بكل شيء.

الخلاصة:

لقد بينت، والى حد معين، سلسلة المقالات السابقة كيف أن ثمرات الحوار ما بين العلم والدين والفلسفة يمكن أن تتمثل بذلك الأرتباط المتسع والجوهري لمفاهيمنا عن الحياة والتاريخ والكون والأبدية لدرجة يمكن أن ندرك معها كيف يغترف المتناهي من الحضور الألهي في باطن الديمومة حتى يبلغ رغم تناهيه الدرجات العلى. وهنا لا بد لنا ونحن على مشارف نهاية هذا البحث المتواضع أن نعيد طرح السؤال المحرق التالي ومقترح الأجابة عنه: أنه سؤال يتعلق بحقيقة كونية cosmocite أي هوية من هويات الوجود، وهل أن مثلها وقد بلغت التعقل، كما هو حال الإنسان، صارت قادرة فعلاً على ملامسة أنقضاء الأجل دون أن تكون محكوم عليها بالأنهيار في هوة العدم؟

لقد أدركنا كيف أن البيولوجيا تشير إلى حقيقة أن ما من تكوين زماني الا وله أرتباط مهول بالمتعدد، وبحيث تمتد جذور العلاقات مكونة نسيجاً كونياً ماله من فطور ولا وجود للفراغ المطلق فيه.

وهذا يعني أن الهوية غير طارئة على الوجود ولاتعاني في غربته، بل هي عبارة عن كينونة مشاركة etre participice ومنظوية رغم كل ما تبدو عليه من انطواء.

وإذا ما أستطعنا حقاً أن ننتقل بنقاشنا هذا إلى مستويات الوعي بالوجود والأيمان الديني والرغبة في البحث العلمي عن الحقيقة كما هي، فسنجد أن الأنخراط بفعل التفكير سيقودنا إلى سياقات توحيدٍ تخلق لاحقاً يقيناً معيارياً normative ينشر أجنحته على عموم الموجود المعرفي ويطال دائرة توالد المعاني، وهو ما سيسمح للباحثين عن الحقيقة وللربيين من أستلهام فعل الأيحاء الذي تنم عنه الآلاء، وبما يجعل العقل الأيماني أطول من أجل العمر وكما لو أنه ضرورة مشاركة لكل ما في الوجود من معنى.

هنا سيكف الوجود الإنساني عن الأنسياق وراء زمانية أو تاريخانية المفاهيم، ويتجاوز الخصوصيات ويترفع عنها. أن نهاية التاريخ، أي تاريخ حتى الشخصي منه، سوف لن تفضي إلى التحلل Decomposition بل إلى تحويل كنه الزمان إلى تحقيق وجزاء. ومن هنا فأن التطور بكل أبعاده البيولوجية والنفسية سيتجاوز فردانية المصير إلى هرمونية الجزاء. وسيتحول الزمكان إلى وعاء يلم شتات المتعدد.

كانط: من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص
قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل

د. محمد المصباحي[1]

المغرب

"إن معرفة الوحي انطلاقا من مبادئ العقل النظري مستحيلة... لكنها ممكنة انطلاقا من قوة الشوق، أي الإيمان بعقيدة ما " فيشته، **مقالة في نقد الوحي**.

مقدمة

سبق لكانط أن تناول الدين أو الإيمان في كتبه النقدية وبخاصة في كتاب **نقد العقل العملي**، لكنه أبى إلا أن يخصص كتاباً بعينه لفحص هذه المسألة، وهو كتاب **الدين في حدود بساطة العقل**[2]، فهل هذا الاهتمام دليل على عدم اطمئنانه للإجابة التي قدمها على سؤال الإيمان، وأنه كان عليه أن يغير زاوية النظر إليه ليفحصه كواقعة تاريخية ومقدسة، أم أنه كان في الحقيقة بداية جديدة لفلسفته قصد صياغة مذهبه الخاص الذي أعلنه في المقدمة الثانية من كتاب **نقد الحكم الجمالي**، حيث صرّح بأنه، بكتابه هذا، يكون قد أنهى مشروعه النقدي، ليتفرغ إلى مشروعه المذهبي[3]؟ ويقودنا هذا السؤال إلى صياغة سؤال آخر له صلة بالإنسان الذي هو غاية كل تفكيره: هل طرْحه لمسألة الدين، بالكيفية التي طرحها في الكتاب الذي نحن فيه، كان إيذانا بالشروع في

---

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الاداب - الرباط - المغرب.

(2) سنستند إلى الترجمة التالية:

Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, 4e ed., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

(3) قال عن نهاية مشروعه النقدي وإعلانه عن مشروعه المذهبي " بهذا الكتاب أكون قد أكملت كل أعمالي النقدية. لذلك سأتصدى بدون تأخير لإنتاج عملي المذهبي "، تمهيد **نقد ملكة الحكم**:

Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, p. 148.

التخلي عن جعل الإنسان محور تفكيره، والتراجع عن ثورته الكوبرنيكية والتنويرية في مجال الإيمان، أم كان الغرض من طرح هذه المسألة هو البحث عن مجال جديد لتكريس مركزية الإنسان، عن طريق إثبات قدرته على التشريع حتى في مجال الإيمان؟

إن هذين السؤالين يبيّنان إلى أي مدى كان وجود كتاب **الدين في حدود بساطة العقل** ضمن المتن الكانطي يشكل مأزقا للفلسفة الكانطية، وسيظهر هذا المأزق أكثر إن ذكرنا بعض الأسئلة التي تتفرع منهما. فمن بين تلك الأسئلة سؤال يتعلق بكيفية النظر إلى موضوع الدين المنزّل، هل نَظر إليه بوصفه موضوعاً فلسفياً، أم موضوعا غريبا عن الفلسفة، بناءً على ما صرح به مراراً من أن الفلسفة لا يمكن أن تنطوي إلا على موضوعين وعلمين لا ثالث لهما، هما الطبيعة والحرية، العلم النظري والعلم العملي؟ وبارتباط مع السؤال السابق نتساءل ما هو الموضوع الخاص **لكتاب الدين في حدود العقل**، هل هو الله تحديداً، أم الدين بصفة عامة؟ فإذا كانت الإجابة تروم الحل الأول، فهل معنى ذلك أن "الإيمان لا يحتاج إلى التفكير في الوجود "[1] كما قال هيدجر، أم أنه لا يمكن تصور قول في التيولوجيا، أي في "الوجود الخاص" بالإله، ما لم يكن يسنده قول في "الوجود العام" (الأونطولوجيا)، وهو الأمر الذي تفتقر إليه فلسفة كانط؟ أما إذا مالت الإجابة إلى الحل الثاني، فيحق لنا أن نسأل عندئذ كيف يمكن تبرير تخصيص كتاب بأكمله للفكر الديني في فلسفة نذرت نفسها للدعوة إلى التنوير باعتباره ممارسة فكرية لتحصين الفرد ضد كل وصاية خارجية عنه؟ ومن زاوية نظرية النقد نتساءل هل يتعلق الأمر، في هذا الكتاب، بإخضاع الظاهرة الدينية لمنطق "النقد"، أم باستثنائها من الممارسة النقدية نظرا للمكانة التي يحتلها الدين من نفس الفيلسوف الألماني؟ وأخيراً هل يتعلق الأمر بمحاولة للتوفيق بين الانفتاح على الوجود والانفتاح على الله، أم بالتوفيق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري؟

إن تذكيرنا بهذا الطيف الواسع من الأسئلة ليس التزاما منّا بالإجابة عليها جميعا، فتاريخ الكانطية الطويل كفيل بتقديم إجابات شافية ومتعددة عليها، وإنما غرضنا إثارة الانتباه إلى المركب الإشكالي الذي أثاره كتاب كانط حول الدين، مما يجعله مؤسس الفلسفة الدينية بامتياز.

---

(1) جاءت هذه القولة في استجواب أجراه Jean Beaufret في مجلة:
Quinzaine Littéraire, n° 196, 1974, p. 3.

ولمّا كان الدين الذي عَرَضه في كتابه هذا مختلفا عن الدين الذي عرضه خاصة في **نقد العقل العملي**، سيكون علينا في البداية أن نطلّ إطلالة سريعة على مواصفات "الدين العقلي"، ثم نقف على إشكالات كتاب **الدين في حدود بساطة العقل**، على أن نحاول التطرق إلى خمس إشكالات من الكتاب العديدة، وهي على التوالي: الدين والتنوير، وحدة الدين، الدين الخالص ودين الوحي، الشر الجذري، ثم مسألة الأمل.

1. الدين العقلي

حظي الدين، كما أشرنا، باهتمام كانط في كتبه النقدية وما قبل النقدية، إلا أن اهتمامه هنالك انصب خاصة على الله، لا على الدين من حيث هو نظام عقدي وسلوكي متكامل. وقد اهتم به أولا بوصفه وظيفة كوسمولوجية في كتاب **نقد العقل النظري**، ثم باعتباره وظيفة أخلاقية في **نقد العقل العملي**، وأخيراً بوصفه وظيفة غائية في كتاب **نقد قوة الحكم**. أما في كتاب **الدين في حدود العقل**، فقد نظر إليه نظرة محايثة في معظم أبعاده: بوحيه وشرائعه، برموزه ومعجزاته، بمعتقداته وطقوسه، بدُنياه وآخرته.

وفي معالجته للمسألة الدينية في **نقد العقل العملي** طبّق المنهجية النقدية- الترنسندنتالية التي اتخذها إزاء "العقل النظري" في مواجهته للطبيعة، على "العقل العملي" في مواجهته للحرية. وكان يرمي من وراء هذه الاستراتيجية إنجاز تحريرين: تحرير العقل من أعباء ليس هو في حاجة ماسة إليها، حتى يتفرّغ لمعرفة ما يستطيع معرفته حقا، مما أهّله لأن يغدو مشرّعاً لقوانين الطبيعة لا عاكسا لها وحسب، فاكتسبت الذات من جراء ذلك، ولأول مرة، أسبقية مطلقة على الموضوع، حينما أضحى هذا الأخير انعكاساً وليس أصلا لها. أما التحرير الثاني، فهو تحرير الطبيعة من التدخل الإلهي في مجراها الضروري. وكانت لهذه الاستراتيجية النقدية جملة من النتائج، من بينها أن العقل لم يعدِ يتطلع إلى إثبات وجود الله ولا معرفة ذاته، ولو أن ذلك لم يكن يعني بأية حال نفي وجوده، أو تعطيل قدرته على نحو شامل، لأن الله ظل فكرة متعالية ولحظة نظرية تضمن وحدة العالم وغائيته في الفلسفة الكانطية[1].

لم يطبق كانط عناصر هذه الاستراتيجية على العقل العملي بحذافيرها؛ بل اتخذ

---

(1) أبقى على الله كفكرة متعالية ولحظة نظرية بالرغم من إدانته للتيولوجيا الكلاسيكية، انظر:
Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armant Colin, 1970, p. 241.

خطة مرنة تقضي بتوسيع مهام هذا العقل. فقد استثمر فكرة "التضحية بالمعرفة في سبيل الإيمان" في مجال العقل النظري لتمكين العقل العملي من القدرة على إثبات وجود الله، أي التسليم به لا معرفته. يبدو واضحا - على الأقل في الظاهر - أن النقد في مجال العقل العملي لا يهدف إلى **تحديد** الصلاحيات وإنما إلى **توسيعها**، هذا التوسيع الذي أدى إلى الاعتراف **بقدرة العقل العملي التشريعية** في مجال الأخلاق، فصار الإنسان هو المؤَهّل الوحيد لخلق القوانين والأوامر الأخلاقية، وما يأتي من غيره، أي من غير الإنسان، مطعون في أخلاقيته ولا يُعَوّل عليه. ومعنى ذلك أن كانط أعطى الأسبقية للذات البشرية في صياغة الدين الأخلاقي لأن " الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر... لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون [الأخلاقي] ذاته، لكي يمارسه"[1].

ومع ذلك، وعلى غرار تصوره لله في مجال الطبيعة، لم يُنكِر كانط العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين. فالأخلاق تقود حتما إلى الدين، أي إلى مُشرّع أخلاقي خارج عن الإنسان بوصفه غاية له[2]؛ وموازاة لذلك، لم ينكر العمق الأخلاقي للدين، لأنه بدون الأخلاق لا غناء في الدين. هكذا آل التفكير في أخلاق خالصة إلى الاعتراف بوجود مبدإ فاعل، هو الله، لكن ليس الفاعل بالمعنى الحق للكلمة، أي الفاعل "للقوانين" الأخلاقية، وإنما بمعنى فاعل "الأوامر والنواهي" الموافقة لما يسنّه الإنسان بعقله من قوانين أخلاقية. بعبارة أخرى، إن إثبات وجود الله، باعتباره فاعلا للأوامر الأخلاقية، له تقريبا نفس الحدود التي وجدناها له في مجال الطبيعة، فهو ضامن المبادئ الأخلاقية، وليس خالقا لها. ومن ثم يبقى العقل البشري الحر، في نهاية الأمر، هو **المحك** الذي يرجع إليه المبدأ الأخلاقي في الإنسان، أما الله فهو **الضامن** لسير نظامها وكمالها. ضمن هذه الرؤية، صار الله متفرجا على العالم والأخلاق، لا فاعلا لهما، اعتقاداً من كانط بأن أي تدخل من قِبله - بالنحو الذي يصوره علماء الكلام والتصوف - من شأنه أن يعرّض القوانين الأخلاقية والطبيعية للاضطراب والعبث. إن الأخلاق الحقة لا يمكن أن تكون إلا إنسانية، لأن هذه النسبة هي التي تضمن لها الوجوب والموضوعية والنزاهة والشمولية، في حين من شأن نسبتها إلى الله أن يجعلها تتسم بالإمكان والذاتية

(1) **الدين في حدود بساطة العقل**، ص 21.

(2) انظر نفسه، ص 24.

والاصطفاء والتزلف. بهذا النحو تتحول الأخلاق العقلية إلى دين، أو إلى إيمان عقلي، وهو الإيمان الذي لا طموح معرفي أو منفعة عملية له لا في الدنيا أو في الآخرة. وموضوع هذا الإيمان هو العقل العملي، ذلك " أن مفهوم الله هو... موجود أخلاقي، وليس مجرد أمر افتراضي؛ إنه العقل العملي الأخلاقي بعينه "[1]. لكن ليس معنى هذا أن كانط استبعد كل "إيمان ديني"، وإنما أعطى الأسبقية للأخلاق التي تسمح بالإيمان الديني، وليس العكس، أي الإيمان الذي يُملي الأخلاق على الناس. فليس الأمل في الثواب، أو الخوف من العقاب، أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الذي يؤسس واجباتنا الأخلاقية، بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقية غير المقيدة بالمنفعة هي التي تجعلنا نطمع في الثواب في الآخرة. لكن، إذا كانت الأخلاق تشكل جوهر هذا الدين العقلي، فإن الدين يبقى أمراً مختلفا عن الأخلاق، لأنه يُلبّي ميلاً للعقل مغايرا للميل الأخلاقي، وهو الميل نحو المطلق، نحو المقدس.

واضح، أنه على الرغم من توسيع مهام العقل العملي إلى مشارف الأشياء في ذاتها، لم يكلفه بالإجابة على السؤال النقدي الثالث، وهو "ما الأمل المسموح به لي؟" وتركه للدين، مما يدل على أن الفلسفة باتت غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء في الخلود طمعا في السعادة القصوى.

2. الدين على تخوم العقل

ننتقل الآن إلى دين كتاب **الدين في حدود بساطة العقل** لنبين أولا الفرق النوعي بين دلالة مفهوم الدين في هذا الكتاب ودلالته كما وردت في كتاب **نقد العقل العملي**. فموضوع الإيمان الديني في الكتاب الأول هو المقدس الذي يوجد وراء حدود الطبيعة والحرية والعقل، لأنه آتٍ على هيئة وحي من السماء. ويعتقد كانط أن هذا الإيمان يوجد في "دين خالص" التقط عناصره من دين تاريخي هو الدين المسيحي في تأويله البروتستانتي. ويبدو هذا "الدين الخالص" أحيانا محايثا ومتوافقا مع "دين الوحي"، وأحيانا مقابلا له خصوصا عندما يتخذ هذا الأخير طابع مؤسسة تراتبية صارمة. لقد تأمل كانط ظاهرة الإيمان بأدوات الإيمان نفسه، متحاشيا أن يُسقِط عليها أدوات نقد

(1) كانط، *Opus postum*، عن روبول:
Reboul, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971, p. 169.

قـوة العقـل أو نقـد قوة الجمال. غير أن اسـتخلاصه "لدين خالـص" يجمع بين العقلي والمقدس اضطره إلى توجيه نقد قوي للأديان المجسـدة في التاريخ. لقد سـبق لكانط أن قام بإصلاح الميتافيزيقا، اقتداء بنموذج الإصلاح الذي جرى في علوم الطبيعة والعدد مـن قِبَـل أصحابهـا، وكانت الغاية من وراء ذلك تحرير الميتافيزيقا من عُقمها وجمودها اللذين كانا بسـبب ادعاءاتها معرفة ما لا تسـتطيع معرفته أصلا؛ أما في كتاب **الدين في حدود بسـاطة العقل** فقد دشـن كانط ورشـا جديدا لإصلاح الدين الذي عانى هو الآخر مـن عوائـق مشـابهة حالت دون تطـوّره، كيما يتمكن من توفير قاعـدة قوية لبناء أخلاقه العقلية.

3. الدين ونقد التنوير

سبق أن أشرنا إلى أن مِن بين مواضيع كتاب الدين نقده للأديان الموجودة آنذاك أمامه، ولو أن المسيحية واليهودية نالتا القسط الأوفر من هذا النقد، لأنه لم يكن يعرف الإسـلام والبوذيـة جيـداً. ونقـده للدين يأتـي ضمن خَطّه العام، وهو أن لا شـيء يمكن أن ينـدّ عـن مراقبـة العقـل، وهو ما عبّـر عنه بقوة في تمهيده للطبعـة الأولى **لنقد العقل الخالـص**: " إن قَرْنَنـا الحالـي هـو بالخصـوص قرن النقد الذي ينبغـي أن يخضع له كل شـيء. عبثاً يحاول الدين بقدسـيته، والشـريعة بجلالها، التملص منه؛ إنهما بمحاولتهما تلـك إنمـا يقومـان بإثارة مزيد من الشـكوك المشـروعة ضدهمـا، ويحرمهما من التطلع إلى نيل التقدير الصادق من قِبَل العقل الذي لا يمنحه إلا لمن اسـتطاع أن يصمد أمام امتحانه الحر والعلني "[1]. فإذا كنا نعرف من سـياق كتاب **نقد العقل الخالص** أنه كان يعني بالنقد أيضا البحث عن **الإمكان**، فإننا نتسـاءل هل هذا الإمكان هو إمكان **الوحي** في ذاته أو إمكان **الإيمان** داخل وحي معين معطًى على نحو فردي، كما يقول فيشته[2]؟ أما بصدد كتاب **الدين في حدود العقل المجرد** فإننا نتساءل هل النقد الذي مارسه على

(1) كانط، **نقد العقل الخالص**، تمهيد، ص 6 من ترجمة:
Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremessaygues et B. Pacaud, 6e ed.,Paris, Puf, 1968, p. 6.

(2) انظر فيشته، **بحث في نقد كل أنواع الوحي**:
Fichte, J.G., *Essais d'une critique de toute révélation*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 186.

الدين هو نفس النقد الذي مارسه على قوة العقل بوجهيها النظري والعملي وعلى قوة الحُكم الجمالي، أم هو النقد الذي زاوله في رسالة **ما هو التنوير**، وهو تطهير موضوع النقد من العناصر التي تكرس الوصاية على العقل البشري، أم أن هذا الكتاب قدّم لنا بالأحرى نوعا ثالثا من النقد يجمع بين العقل واللاعقل، ناظراً إلى الدين من داخل الوحي على ضوء العقل؟

نحن نعلم بالنسبة لإستراتيجية النقد الكانطية أنه يبحث عن الإمكان ليرسم الحدود التي يستطيع العقل أن يعمل أدواته داخلها دون مجاوزتها. بيد أن وضع العقل نفسه أمام محكمة النقد مكّنه من اكتساب حقِّه المطلق في محاكمة كل ما يقع تحته من ضروب الفكر والفعل والحكم وألوان الثقافة أمام محكمته النقدية؛ فكان انتقاده لذاته هو الذي خوّل له الحق في انتقاد غيره. ولم يكن انتقاد العقل لنفسه مجانيا، بل إنه حينما اعترف بحدود قدرته على المعرفة، لم يثبت فقط إمكان معرفته للطبيعة، بل وبرهن أيضا على قدرته على التشريع لها. فكانت معرفة الحدود شرطا ذاتيا لتوسيع قوة العقل. بعبارة أخرى، بسبب أن العقل وضع نفسه موضع سؤال، حقَّ له أن يسائل غيره مهما علت منزلته، مقدسا كان أو غير مقدس. إن معنى هذا الارتباط الذاتي بين الإقرار بالحدود والفعالية في المعرفة هو أن اكتشاف الحدود هو أداة تطهير القوة الإدراكية من عوائقها وأوهامها الزائفة. ولعل هذا هو ما قصده كانط عندما قال بأن أفضل حقبة عرفتها الكنيسة في تاريخها هي حقبة التنوير، لأنها الحقبة التي وضعت العقيدة الدينية موضع فحص ونقد.

إذا طبقنا إستراتيجية هذا النقد على الإيمان، فإننا سنلفي نفس العلاقة الجدلية بين الإمكان والحدود وتطهير الإيمان من عوائقه الزائفة. ولا شك أن الفرق في الطبيعة بين الإيمان والمعرفة، يجعل الكلام عن حدود العقل مختلفا عن الكلام عن حدود الإيمان أو الدين. ذلك أن النظر في "حدود العقل" كان إزاء الوجود، بينما سيكون النظر في "حدود الإيمان" إزاء العقل لا إزاء الوجود، أي إزاء الإنسان بما هو فاعل ديني - أخلاقي يملك محك التمييز بين ما يجب أن يُؤمن به وما لا يجب. فهل سيطبق كانط هذه الرؤية حتى على دين الوحي، من أجل فتح ورش جديد يصبح فيه الإنسان مشرّعا بوجه ما للدين السماوي، على غرار إثبات قدرته على التشريع للطبيعة وللحرية، أم أن دين الوحي يندّ عن سلطة العقل تماما ولا يمكن البحث فيه عن الحدود؟

كما سيتبين في الفقرات التالية، لم تكن غاية كانط من تحليله للدين السماوي تجاهل العقل، ومن خلاله الإنسان، من حيث هو كائن أخلاقي. غير أن إدخاله العقل في موضوع يكاد يكون غير عقلاني كان بمقدار، لأن الدين يقوم على جملة من الأحداث والقصص والأساطير والأوامر لا يمكن ردها إلى العقل كلية، ولا تقبل لا التحليل ولا البرهان، وإنما التسليم والإيمان، بسبب طابعها المقدس. ومع ذلك، لا يمكن، في نظر كانط، أن تفلت الظواهر الدينية من ميزان العقل الذي هو ميزان الأخلاق في نفس الوقت، وإلا فإنه سيكون مهددا بالانحراف عن رسالته والسقوط في الجمود والتطرف.

أما عن حضور "النقد التنويري" في كتاب الدين **في حدود العقل المجرد**، فيمكن القول إنه إذا سلّمنا بالتعريف الذي يعطيه كانط إياه بكونه فعل إنهاء الوصاية الخارجية على الإنسان، والإيمان بقدرة العقل على أن يفكر بنفسه بعيداً عن أي توجيه أو إكراه من خارج، والاعتقاد في قابلية أفكاره وتصوراته ومبادئه وممارساته للخطإ، ومن ثَم للتعديل والتجديد بحثاً عن تفسير جديد للعالم انطلاقا من عدم الاطمئنان النهائي تجاه أي تأويل كان، أي إذا فهمنا التنوير بأنه نظر إلى الإنسان بوصفه غاية في ذاته، فإننا سنجد ملامح قوية للتنوير في كتاب الدين **في حدود بساطة العقل**: كاهتمامه بالإنسان، وبفكرة التقدم، وجعله الأخلاق محور الدين، والاحتكام للعقل العملي في تمحيص القصص والمبادئ والأوامر الدينية، وانتقاده لفكرة التثليث وألوهية المسيح، وانتقاد الكنيسة الخ. من هنا يمكن اعتبار كتاب الدين نوعا من "نقد **العقل** الديني" من داخل الدين ولكن بأدوات **العقل** الأخلاقي.

غير أنه يجب أن نعترف في نفس الوقت بأن كتاب الدين يتكلم لغة أخرى بعيدة عن لغة التنوير، إنها لغة المقدس والمتعالي التي تتداول مبادئ مختلفة ومخالفة للمبادئ التي تؤسِّس عالمي الطبيعة والأخلاق العقليين، كالخطيئة ومبدأ الشر الجذري، وهو ما يُضفِي مسحة تشاؤمية على القول الديني أساسها التطيّر. إن ربط الدين بفكرة الشر الجذري تقود حتما إلى اعتبار الإنسان شريرا بطبعه، وهذا ما يهدد مشروع التنوير، الذي يؤمن بالتقدم المطرد وبالطبيعة الخيّرة للإنسان والمجتمع.

ظل كانط، حتى في مراعاته المحايِثة لمقتضيات الدين المنزّل، مؤمنا بالإنسان من حيث إنه يملك استعدادا طبيعيا نحو الخير، لأنه إذا لم يكن من الممكن تلافي الشر

الجذري، فلا يمكن في المقابل القول "بأنه أمر ضروري"[1]، وما دفاعه عن مفهوم غير نفعي للدين، وغير خاضع للأمل والخوف، سوى علامات على تشبثه باتجاهه التنويري. وبناء على هذه الأمارات لا نعتقد أن كتاب الدين في حدود بساطة العقل يشكل تراجعا سافراً عن الخط التنويري ودعوة صريحة للفكر التيولوجي في الدين، بل هو تكييف للنظرة التنويرية للعالم كيما تناسب الموضوع الجديد الذي ينظر فيه. فقصده الأول من وراء المقالات الأربع التي يضمها الكتاب لم يكن هو الدفاع عن عقيدة معينة ظهرت في التاريخ كالمسيحية، وإنما نقد الدين التاريخي بعامة. أما قصده الثاني فكان نقد كل محاولة للاستيلاء على تأويل الدين تأويلا مذهبيا يعبّر عن عقيدة طائفة معينة، وذلك في ثلاثة اتجاهات. فقد شرع أولا بتوجيه نقده العنيف للدين الشعبي بسبب إفراغ الجمهور شعائره من مضمونها الأخلاقي، وتحويلها إلى مجرد علاقة مقايضة بين الإنسان والله. من جهة ثانية توجه بنقده إلى الدين النظري لعلماء الكلام، الذين سعوا إلى إخضاع الإيمان لمقتضيات العقل النظري رغبة منهم في تحويله إلى معرفة برهانية، معلنين أنهم قادرون على إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وتحديد ماهيته بالحدود المنطقية. من جهة ثالثة، نال نقده أيضا الدين الذاتي لعلماء التصوف الذين راموا إخضاع الدين لتقلبات القلب تمهيدا لتبرير قولهم بالوحدة مع الله، سعيا وراء استمداد القدرة منه على فعل الكرامات وخرق العادة وتعطيل الضرورة الطبيعية. من هنا نفهم أن كانط لم يكن يريد من تأليفه لكتاب خاص في الفلسفة الدينية تأسيس تيولوجيا ترنستدنتالية في مقابل التيولوجيا العقلية لعلماء الكلام، أو عرفانا متعاليا على غرار تصوف أهل الكشف، وإنما كان يرغب فقط في النظر إلى الدين من حيث هو دين، بدون زيادة.

ونلاحظ بأنه بنى تحليله النقدي للدين المنزّل على جملة من التقابلات، كالتقابل بين الإيمان التاريخي - الموضوعي والإيمان الذاتي، بين الدين التاريخي والدين العقلي، بين دين الشعائر والدين الأخلاقي، بين الدين الطبيعي والدين المُنزّل، بين الدين الروحي والدين المادي، بين الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة، بين الدعوة إلى وحدة الأخيار في مدينة أخلاقية (في كنيسة غير مرئية) والوحدة في الكنيسة المرئية، بين نظام الحتميات الملموسة ونظام القيم والغايات، بين العالم

(1) مايكلسون 104:

Michelson, Gordon E, *Kant and the problem of God*, Oxford, 1999.

الدنيوي المحدود والمتناقض، وهو عالم الحاضر، والعالم المقدس الواحد وغير المحدود، وهو عالم المستقبل والآخرة. وقد استعمل هذه التقابلات أداة لتفكيك المجال الديني كمؤسسة ونظام من القيم والرموز والسلطات، من أجل إحيائه من جديد كإيمان باطني خالص بعيد عن عقلية المؤسسة والأوامر الخارجية ذات الطابع الطقوسي. من هنا يمكن القول بأنه إذا سلّمنا بأن كانط هو أحد مؤسسي الحداثة الكبار، فعندئذ لن تبقى الحداثة متميزة فقط بالعقلانية التنويرية، ولكنها ستغدو متطلعة إلى بُعدٍ ديني بعيد عن كل تحجر أو سَلَفية، وبهذا تكون الحداثة قد عكست وجهي الفكر الكانطي التنويري والديني معا.

4. نحو دين واحد

نعتقد أن ولوع كانط بوحدة الإنسانية على مستوى العقيدة هو ما حركه إلى الدعوة لهذا "الدين الأخلاقي" الضروري والشامل[1]. طبعاً، لم يكن يولي أهمية كبيرة للديانات التجريبية الموضوعية في مرحلة **نقد العقل العملي**، وإنما انصب اهتمامه على الدين الذاتي الصادر عن **العقل** البشري، والمتحرر من كل المقولات واللواحق التجريبية والتاريخية للدين، والذي تُشَكّل الواجبات الأخلاقية جوهره. ولمّا كانت هذه الواجبات تتسم بالضرورة والشمولية لكونها صادرة عن العقل العملي، الذي جعله بمثابة "إله" داخلي في الإنسان، فيمكن القول بأنه حقق لِدِينه الأخلاقي وحدته على مستوى العقل.

أما في كتابه الذي نحن بصدده، فنجده يُعنَى بالتعدد الديني، إنما من حيث أنه يرنو إلى دين واحد، له إله مختلف عن إله العقل العملي، وهو الإله الخارجي، الإله الذي يقول به الوحي. فلماذا اضطر كانط يا ترى إلى الاستنجاد بهذا الإله؟ هنا تتدخل مقولة "الشر الجذري". فإذا كانت الأخلاق هي التي قادت كانط إلى الدين العقلي، لأنها توجد في أصل كل يقين ديني، ولأن العقل الذي يؤسسها ذو طبيعة دينية إيمانية في العمق، فإن وجود الشر المطلق لم يكن من الممكن تفاديه، ولذا كان لا بد من تفسيره، وإلا فإن الأخلاق العقلية ستصبح مهددة. ولعل هذا المعطى الجديد ("الشر الجذري") هو الذي قاده إلى الاستئناس بالدين السماوي لتفسير سر وقوف الشر حاجزا

(1) عن همّ الوحدة الدينية، انظر **الدين في حدود العقل**، ص 149، 237.

بين القوانين الأخلاقية وهدفها الأخير الذي هو الخير الأسمى، وبين الإنسان والامتثال للواجبات الأخلاقية[1].

يقول كانط " بالتأكيد يمكن أن نتكلم أيضا عن "دين في حدود العقل فقط"، غير مشتق من العقل المجرد، وإنما قائم على المذاهب التاريخية والمنزّلة، وغير آخذ من العقل العملي سوى ضرورة توافق مذاهبه معه "[2]. إن هذا النص يشرح لنا بوضوح معنى عنوان الكتاب بدقة، فالدين الذي سيتكلم عنه فيه ليس من جنس دين العقلين النظري والعملي، ولا حتى من جنس دين قوة الحكم الجمالي، وإنما هو دين يوجد بنظامه المستقل والخاص في تخوم العقل القريبة، مما يعني أنه آت من خارج، وأن له مرجعية أجنبية عن العقل، إلا أن له توافقاً ما مع العقل العملي. إن هذا التغيير في زاوية النظر إلى الدين سينعكس بالتأكيد على مفهوم الإله، فبعد أن كان الله ضامنا للنظام الطبيعي والأخلاقي في دين قِوَى الحكم العقلية والجمالية، ستتوقع أن يكون في دين كتاب **الدين في حدود العقل البسيط** أكثر من ضامن للغايتين الطبيعية والإنسانية.

غير أن استناده إلى المرجعية الدينية في تحليله للإيمان الخالص لم يمنعه من نقد تلك المرجعية. إلا أنه لم يمارس نقده من أجل نسف الدين، بل بالعكس من أجل إثبات إمكانه. وقد سلك لغاية إثبات هذا الإمكان طريق التشريع لدين خالص بوصفه **الدين الحق**، أو **الدين في ذاته**. ومعنى هذا أنه استمد دينه الخالص أولا من الذات البشرية التي تختزن، بجانب العقل، حاجة ماسة للمقدس؛ وثانيا من دين الوحي الذي يقدم جهازا متكاملا من الرموز والأساطير والاستعارات والأمثال بعد إعادة تأويلها على ضوء العقل الأخلاقي.

وتعزز هذه المقاربة الجديدة للدين الفكرة القائلة بأن كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** هو بداية جديدة للفكر الكانطي، وليس استمرارا للنهج النقدي الترنسندنتالي. نعم، لا ننكر أن كانط عبّر، كما مر بنا، عن أفكار دينية في كتبه النقدية الثلاث، لكن هذا الكتاب **دشّن** مرحلة " البناء المذهبي الخاص بالكانطية "[3]. ومن الواضح أن من

(1) عن كون الشر يوجد في أصل تفسير وجود الدين المنزّل انظر روبول، ص 170، 173-174.
(2) كانط، *Doctrine de la vertu*، عن روبول، ص 174.
(3) انظر:
Bruch, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 111.

أهم ما يميز هذا الكتاب أنه يعترف صراحة بأهمية الوحي للحياة الأخلاقية، باعتباره صادرا عن الله، وباعتباره منطويا على نواة عقلية تمكّن العقل البشري من أن يتصل به ويتفاعل معه من حيث هو مبدأ القوانين الأخلاقية[1]. لكن ليس معنى ذلك أن كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** كتاب كلامي (تيولوجي)، أي كان الغرض منه إخضاع الإيمان للعقل النظري، لأن كانط لم تكن تعنيه البرهنة عقلياً على وجود الله وخلود النفس أو تبرير عقيدة التثليث تبريرا عقليا، وإنما كانت غايته التسليم بهذه المبادئ ضمانا للأمل في السعادة والخلود. هكذا نجد أنفسنا أمام تصورين مختلفين للدين عند كانط، تصور أخلاقي مبدؤه **العقل** الحر، وهو دين كتاب **نقد العقل العملي**؛ وتصور يجيب على سؤال: " ما الأمل المسموح به لي؟"، وهو الدين الخالص لكتاب **الدين في حدود مجرد العقل**.

5. الإيمان بين الدين الخالص ودين الوحي

كما سبق منّا القول، انطلق كانط في كتابه عن الدين من انتقاد الديانات التجريبية والشعبية والتاريخية لغاية الوصول إلى دين خالص، دين واحد، دين في ذاته، لا انتماء مكاني أو زماني أو عرقي أو ثقافي له[2]. كان القول بوحدة الدين أحد أركان نظريته الدينية الأساسية، فكما لا يمكن أن يوجد سوى علم واحد، وأمر أخلاقي واحد، لا يمكن أن يوجد سوى دين واحد؛ ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك إلا إذا استندت هذه المقاصد الوحدوية إلى سلطة العقل الخالص، لأنه هو الضامن للوحدة. وكانت نقطة انطلاقه القول بأنه كان في الأصل دين واحد، غير أنه بسبب تعلق الناس بثقافتهم وزمانهم وتأويلهم الخاص تَعدّدت الديانات وتصارعت فيما بينها. كانت وحدة الدين نقطة انطلاق ولكنها في نفس الوقت نقطة وصول. ومن أجل الوصول إلى الوحدة كان عليه أن يقوم بتجريد الدين التاريخي والشعبي من حمولته التاريخية والثقافية للارتفاع به إلى مرتبة المفهوم العام الصادق على جميع الأديان. وهي مرتبة تتصف بالصفات البرهانية، كالضرورة والكلية والشمولية. لكن ليس معنى هذا أنه كان يطمح في أن يكون الدين الواحد الذي يقول به دينا برهانيا، أي ذا محتوى معرفي، وإنما

(1) عن أن الدين العقلي لا يطعن في الوحي انظر **الدين في حدود العقل**، ص 202.

(2) عن كون الدين الخالص فوق كل التحديدات التجريبية، انظر **الدين في حدود العقل**، ص 153.

ذو طابع إيماني خالص.

كان كانـط وفيا لعادته القديمة والراسـخة فـي القيام بالتحرير والتخليص؛ فبعد أن قام بتخليص العقلين النظري والعملي من الوثوقيات التي كانت تستبدّ به وتعيق حريته واستقلاله، أراد أيضا أن يتوّج فعله التحريري بتخليص الدين من عقائده المتعارضة مع العقـل، ليصبـح دينـا محضا خالصا من كل العوالق التاريخية والحسـية. وقد اقتضى منه ذلك إخضاع الدين لضوابط العقل من حيث هو واجبات أخلاقية صادرة عن إرادة حرة، حتـى يكـون دينـا صالحا لجميع الناس، ولكل الثقافـات، وكل الأزمنة[1]. ولا يخفى أن تصور الدين بهذا النحو هو أقرب ما يكون إلى الطوباوية.

ومن أجل وضعه في الإطار المناسب، قام كانط بتقسيم الدين أو العبادة إلى عدة معـان؛ ففـي البدايـة قسّـم العبادة إلى عبادتين (1) عبادة حقيقيـة، وهي التي يختفي فيها الفرق بين الدين الطبيعي والدين المُنزّل، لأنها تُخضِع شـرائع الدين المنزّل لمقتضيات الإيمـان العقلـي والأخلاقـي؛ (2) وعبـادة زائفـة، وهـي التـي تُخضِع الإيمـان الطبيعي والأخلاقي للإيمان المؤسساتي[2]، أو هي تلك العبادة التي تعمل بقاعدة أنه من الأفضل أن تعتقد أكثر من أن تعتقد أقّل. ثم بعد ذلك، قسّم الدين إلى دينين: (1) دين منزّل وهو الـذي يضـع الواجـبَ الأخلاقي داخل الأمر الدينـي، (2) ودين طبيعي وهو الذي يكون الواجب الأخلاقي نفسه أمرا إلهيا، ولعل هذا هو ما كان يقصده عندما عرّف الدين بأنه "معرفة واجباتنا الأخلاقية وكأنها أوامر إلهية"[3].

وينتهـي كانـط من التقسـيمين السـابقين إلى اعتبار المسـيحية هـي الدين الوحيد الذي ينفرد بكونه دينا طبيعيا ومنزّلا في نفس الوقت[4]. وهذا ما جعلها تتميز بتوجهها إلى الفرد لحضّه، أولا وقبل كل شـيء، على القيام بالأخلاق الفاضلة، لا التركيز على طلب الثواب وانتظار الغفران دون أن يكون مطالباً بتحسين أخلاقه، كما هو الأمر في الديانـات الأخـرى. ولذلـك، فعندما كان كانط يتكلم عن الدين الآتي من خارج حدود العقل، فإنه كان يقصد المسيحية باعتبارها الديانة الوحيدة القابلة لأن تكون عقلية، أي

(1) عن أن الدين الحقيقي والوحيد لا يحتوي سوى القوانين، أي على المبادئ العملية للضرورة المطلقة، انظر نفسه، ص 221.

(2) بصدد تعريف الدين الصحيح والدين الزائف انظر مثلا نفسه، ص 199.

(3) نفسه، ص 201.

(4) عن كون المسيحية دينا طبيعيا، انظر نفسه، ص 207 وما يليها.

أخلاقية[1].

لكن بالرغم من هذه المنزلة التي حظيت بها المسيحية لديه، لم تَسْلم من النقد؛ فهي أولا غير محصّنة ضد التحول إلى عبادة زائفة متى تناست أنها عبادة طبيعية، فتضع ممارسة شعائرها الخاصة غاية لها وشرطا كافيا لنيل رضا الله، دون اهتمام بالعمل الصالح. من جهة ثانية، وجّه لمبادئها ورموزها وأساطيرها أشكالا متعددة من النقد، كاستنكاره لألوهية المسيح التي لا نفع من ورائها[2]؛ وللأمر الإلهي بذبح إبراهيم ابنه، لأنه في نظره لا يمكن أن يُرضِي الله ذبح الأبناء مهما كانت الذرائع، ولكن الذي يرضيه هو القلب الخالص، معتقدا أن في هذا الخبر خطأ ما، " لأنه ليس من العدل سلب حياة إنسان من أجل عقائد دينية "[3]. من جهة أخرى، أعاد تأويل بعض الأسرار الدينية تأويلا طبيعيا، حيث أوّل عقيدة التثليث تأويلا أنتروبولوجيا لا يساير المفهوم المسيحي[4]؛ كما فسّر معنى الصلاة تفسيرا أخلاقيا، حيث لم تعد عبارة عن وسيلة لاستعطاف اللطف الإلهي، وإنما أداة لإحياء القصد الأخلاقي في الإنسان. أما بالنسبة للتجليات التاريخية للمسيحية، فإننا نجده يوجه لها انتقادات مريرة للكاثوليكية، ولكن أصحاب التفكير الأرثودوكسي هم الذين نالوا معظم انتقاداته، لا بسبب جهلهم، بل بالعكس بسبب تعالمهم وادعائهم معرفة طبيعة الله، وبسبب قلبهم للعلاقة بين الدين والأخلاق، فبدلا من أن تكون الأخلاق معيارا وغاية للدين، أصبح الدين، باعتباره خوفا من العقاب أو أملا في الثواب، هو أساس الأخلاق، أي أضحى اللاعقلاني هو أساس العقلاني، مما يؤدى إلى شيوع ثقافة النفاق والرياء والتزلف وانعدام الأخلاق[5]. بهذا

(1) لم يُخْف كانط انحيازه للمسيحية، وبالأخص لتأويلها البروتستانتي، عندما كان يحلم بدين واحد. ومعنى ذلك أنه أثناء معالجته للمسألة الدينية تخلى عن حياده الفلسفي، مُعربا عن انحياز واضح للمسيحية، من دون أن يأبه للأنظمة الدينية الأخرى التي توجد في البوذية والإسلام. حول إشادته بالمسيحية، انظر مثلا **الدين في حدود**، ص 76؛ وبالمناسبة نشير إلى أنه بالرغم من أن فيشته استلهم المذهب النقدي الكانطي فإنه لم يعط أي امتياز للدين المسيحي، وذلك في كتابه **محاولة لنقد كل وحي**، انظر ملاحظة بروش في هوامش ترجمته للرسائل الأخلاقية والدينية:

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 166.

(2) انظر روبول، م.م.، ص 178.

(3) **الدين في حدود العقل**، ص 243-244، انظر روبول، م.م.، ص 180.

(4) انظر **الدين في حدود العقل**، ص 176؛ انظر كذلك:

Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 119.

(5) انظر **الدين في حدود**، ص 236؛ انظر أيضا روبول، م.م.، ص 185.

يكون كانط قد علمن مبادئ الدين المسيحي ليجعلها موافقة لمبادئ العقل والأخلاق. ومع ذلك، فقد قدم كانط نفسه كمسيحي لوثيري، كما استعار من المسيحية كثيرا من مفاهيمه لتحليل الدين وحتى الأخلاق، ولكن انطلاقا من فلسفته الخاصة كما لاحظ ذلك كارل ياسبرز[1]. فما هي ملامح الدين الخالص الذي يقترحه كانط؟

بداية يجدر بنا أن نشير بأن كلامنا عن الدين الخالص لا يعني أن كانط كانت له نية تقديم دين بديل للأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم يكن تخطر على باله، وإنما يعني أنه تصور دينا له مواصفات الإيمان الخالص الذي يجعل منه دينا محضاً. ونعتقد أن أهم خاصية يتميز بها دينه الخالص هذا هي الخاصية التي تجعله يلتقي بدين العقل، وهي أن جوهره أخلاقي يتمثل في جملة من الواجبات الصادرة عن إرادة عاقلة وحرة[2]. هكذا تنتصب أمامنا صفات ثلاث ذاتية ومتداخلة للدين الخالص: **الأخلاق والحرية والعقل**. فالأخلاق ضرورية للدين، والدين ضروري للأخلاق، لأنه من أجل ضمان ثواب الأفعال الأخلاقية لا بد من التسليم بوجود كائن غير الإنسان (الله)، وحياة أخرى غير الحياة الدنيا، ومن أجل ردع الجزء الشرير من الإنسان، وتدعيم الجزء الخيّر منه، لا بد من المبادئ الآتية لنا من السماء[3]. وبالنسبة إلى العقل الذي يؤسس عليه كانط نظرته الجديدة إلى الدين، من البديهي أن لا يكون هو العقل النظري ولا حتى العقل العملي، وإنما هو عقل آخر قريب من القلب. وهذا ما يجعل التجربة الدينية الخالصة هي **تجربة إيمان ذاتي**. وبحكم ارتكازه على عقل شبيه بالقلب، تميز الدين الخالص بأنه دين في ذاته (نوميني)، دين غير منظور، دين روحي، ومن هنا جاءت وحدته، وعدم قابليته للتعدد والتغير، خلافاً للأديان المرئية. لكن ليس معنى هذا أنه كان يدعو إلى دين مشبَع بالنزعة الصوفية، فقد كان كانط شديد العداء للتصوّف بحكم

(1) انظر:
Jaspers, K., *Les grandes philosophes: Kant*, trad. Par J. Hershc, coll. 10/18, Paris, 1967, p.151.

(2) عن الطابع الحر للدين العقلي في مقابل الطابع القسري لدين الكنيسة، انظر **الدين في حدود**، ص 217.

(3) عن عدم كفاية العقل نفسه بنفسه، يقول كانط في إحدى رسائله: "الإيمان الوثوقي الذي يوجد فوق كل شك، وإيمان أخلاقي خالص، يقوم في القبول الحر لكن المستند إلى قواعد أخلاقية، بسبب عدم كفاية العقل لإرضاء نفسه":
Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 161.

استناده إلى تخيلات وكرامات ورياضات وأوهام تجعله أقرب ما يكون إلى الجنون، ولا تليق بالإيمان الخالص، هذا فضلا عن أن التصوف نِحلة سرية وخاصة بطائفة معينة من المريدين، الأمر الذي يتعارض مع مبدأ العلانية، وهي كما هو معلوم أحد مبادئ التنوير. ومن يقول بالأخلاق والعقل، يقول بالحرية، فهي التي تُضفى المعنى عليهما، وتجعلهما ينتميان حقا إلى الإنسان.

نستخلص مما سبق أن الدين الذي يَعْرضه كانط في كتابه عنه قائم على مشروعيتين، إحداهما صادرة عن العقل، والأخرى آتية من الوحي. وهذا ما يجعله ذا هويتين، فهو من جهة ينتمي إلى الدين العام، دين الوحي، غير أنه يتميز عنه بأنه دين في ذاته، أي عبارة عن نسق عقلي أخلاقي، مما يؤهله أن يكون معياراً للدين العام. هكذا يقيم كانط علاقة تداخل بين الإيمان الديني المستلهم من الإنجيل، والإيمان العقلي القائم على الأخلاق، من أجل أن يصل إلى مرتبة عقلانية الإيمان، وإيمانية العقل. فالدين المنزّل ينطوي على نواة عقلانية هي التي تنظمه وتجعله قابلا للتواصل مع الإنسان[1]، وعلى العقل أن يجلّي تلك النواة، لا أن ينشئ دينا جديدا؛ ولمّا كان العقل مرادفا للأخلاق، فإن الغاية من تبيين النواة العقلية للدين المنزّل هو اكتشاف طبيعته الأخلاقية، لا البرهنة على صحة المعتقدات الدينية. وفي هذا الإطار يسمح العقل بالإيمان بالمعتقدات والأساطير الدينية، مع وجوب تمييز الصائب منها من الخاطئ. لكن في مقابل النواة العقلية توجد في الوحي نواة أخرى لا تتوافق مع العقل والمعقول، وهي المعجزات والأسرار. هذا التعارض بين النواة العقلية والنواة اللاعقلية لا ينفي إمكان هذه الأخيرة. إذن يوجد وراء الإيمان العمَلي الخالص، وهو إيمان **نقد العقل العملي**، إيمان ديني لا يُستنبَط من العقل العملي، ومع ذلك فهو ليس لامعقولا، بحكم أنه لا يتعارض مع العقل النظري ولا مع **العقل العملي**"[2]. وبسبب بُعد الإيمان الديني عن العقل شيئا ما، فإن إلهه إله مطلق، وليس إلها وظيفيا كما كان الحال عليه في دين **نقد العقل العملي**، الأمر الذي يجعل الدين العقلي الطبيعي يعطينا فقط ظنا، لا إيمانا[3]. إن تعريف كانط للعبادة الحقة بأنها العبادة التي تُخضِع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، حمَلتْه على أن يجعل

(1) انظر الدين في حدود، ص 237، انظر بروش، م.م.، ص 251.
(2) انظر نفسه، ص 97.
(3) انظر:
Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, 3e ed., Paris, puf, 2004, p. 102.

مدى تطابق النص مع القانون الأخلاقي الصادر عن الإنسان هو المعيار الأساسي للدين وللعقائد الصحيحة، وهذا ما يفسر استبعاده للعقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني كما سبقت الإشارة، أو تفسيرها تفسيرا آخر يلائم هذه الأخيرة، علماً بأنه كان مضطرا إلى التسليم ببعضها لحاجته إليها لبناء إصلاحه الديني، ومن أهمها قصة الخطيئة الأصلية، ومبدأ خلود النفس، ومبدأ الثواب والعقاب.

6. الشر الجذري

استعمل كانط، سواء في أعماله النقدية أو السابقة على النقد، مفهوم الخير لإدخال فكرة الله، وعبْرها فكرة الدين، إلى نسقه الفلسفي، أما في الجزء الأول من كتابه المخصص للدين فقد أبَى إلا أن يحدث قطيعة مع هذه العادة، مقدّماً فكرة "الشر الجذري" بديلا لتبرير وجود الدين. ومعنى القطيعة المشار إليها أنه لم تكن هناك في كتبه النقدية إرهاصات لمبدأ "الشر الجذري" على النحو الذي ظهر به في كتاب الدين، ولعل ذلك يرجع إلى أنه مبدأ مفهوم مضاد لروح الفترة النقدية والتنويرية من التفكير الكانطي، وإلى أنه ليس واقعة تجريبية ولا فكرة عقلية قابلة للتحليل والتركيب، وإنما هو خبر تناقلته الكتب المقدسة في صورة الخطيئة الأصلية[1]. إن تجربة الدين هي تجربة تجاوز الحدود التي رسمتها الكتب النقدية للعقل، أي تجاوز الحدود العقلية والتجريبية معا لا البقاء ضمن نطاقها. من هنا جاءت صعوبة فهم "الشر الجذري"، فهو شيء في ذاته، ولو أن هذا لم يحُل دون اتسامه بقدر كبير من اليقين تطمئن النفس إلى وجوده. نعم، سبق لكانط أن قدّم في مقالة له بعنوان " فرضيات حول بدايات التاريخ البشري " تبريراً تنويرياً لظهور فكرة الشر، حيث تم ربط ظهوره بظهور العقل وانتصاره على الجزء الحيواني فيه، مُبرزا " أن تاريخ الطبيعة ابتدأ بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان "[2]، كما قدم تفسيرا علمانيا لقصة السقوط حينما اعتبره مجرد استعارة لانتقال الإنسان من لحظة الحيوانية إلى لحظة الإنسانية، أو من تاريخ الطبيعة إلى تاريخ العقل، وأخذ الإنسان زمام أمره. أما في الكتاب الذي

---

(1) انظر الدين في حدود، ص 63.

(2) كانط:

Kant, E., *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, in *Opuscules sur l'histoire*, tr. De S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 154.

خصصه للمسألة الدينية فقد أمسى الشر مبدأ يتسم بصفة جعلته يبتعد عن العقل ويرقى إلى مرتبة المسلمات القبْلِية، وهي صفة "الجذري". إن الربط بين "الشر الجذري" وكل من الدين والعقل والحرية يومئ إلى أن الحرية الإنسانية مهددة في جوهرها، ومن ثم وجب معالجة هذا التهديد الدائم في التخوم القريبة من أرض الفلسفة النقدية لا في داخلها، ولعل هذا هو ما يفسر عنوان الكتاب.

ولم تكن الغاية من إدخال هذا المبدأ الجديد، "الشر الجذري"، إلى فلسفته فقط إعادة النظر في طبيعة الدين، بل وفي طبيعة الإنسان وفي تعريفه أيضا، طالما أن القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان. وبالفعل، كان أول أمر أعلنه كانط بهذا الصدد هو أن "الشر الجذري" موجود في داخل الإنسان، وليس آتيا من خارج، كأن تنسبه إلى كائن ماكر كما تقول الأديان، لأن تحميل الإنسان مسؤولية ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية. حقا، إننا لا نعرف أصل "الشر الجذري" ولا حقيقته، لأنه من باب الشيء في ذاته (النومين)، ولكن علاقته بالحرية والعقل يمكن البرهنة عليها.

ولنقف بعض الوقت عند نعت "الجذري" في عبارة الشر الجذري حتى نتبين مداه في النيل من الطبيعة البشرية. فهذا النعت له عدة دلالات، من بينها أن الشر يوجد في كُنه الطبيعة البشرية وليس في أعراضها ولواحقها، مما يجعله مبدأ فطريا حيث ينشأ مع الفرد منذ ولادته[1]، وهنا نُلفِي كانط متفقا مع هوبز عندما يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به، ما دام يفتقر إلى القدرة على العمل به كما يقول بول ريكور[2]؛ كما يعني نعت "الجذري" أن الشر عام على كل الجنس البشري، ولا يمكن أن يُستَثْنَى أحدٌ منه مهما بلغت درجة كماله؛ وبالنظر إلى صلته بمبادئ الأخلاق يدل نعت "الجذري" على أن الشر يصيب بفعله التخريبي الأساس العميق لكل القواعد الأخلاقية، لكن دون أن يكون قادراً على إبادة إرادة فعل الخير، لأنها هي الأخرى جذرية في الإنسان، إن لم تكن أكثر جذرية من الشر، لأنها

(1) عن تعريفه للطبيعة والفطرة، انظر مثلا. **الدين في حدود**، ص 39.

(2) عن الشعور بعدم القدرة على الفعل يقول ريكور: " هنا تصبح مشكلة الشر أكثر حدة: الشر يُظهِر لي بأن اليقين الذي أمتلكه بشأن "القدرة على الفعل" يتطلب في نفس الوقت إمكانية نوع من "عدَم القدرة على الفعل" الذي يجلّيه اكتشاف "ميلنا" نحو الشر" مقدمة كتاب روبول، م.م.، ص 12.

توجد في ماهيته، بينما لا يوجد الشر إلا في طبعه. إجمالا، الشر جذري في الإنسان لا بمعناه الظاهر ولكن بمعناه الباطن، أي بوصفه شيئا في ذاته. غير أن جذرية الشر لا تعني البتة أنه وراثي، أو أنه قَدَري، لأن من شأن ذلك إلغاء أي مسؤولية للإنسان إزاءه، والحال أن هذا الأخير سيظل في نظر كانط دائما هو المسؤول الأول والأخير على كل أفعاله طالما أنه كائن عاقل وحر. وأخيراً، من تبعات جذرية الشر وشموليته أن أذاه امتد حتى إلى المؤسسة الدينية، الكنيسة، التي يُفترض أنها تقوم برعاية الخير، فيصيبها بالانحراف عن خطها بتحويل ما هو وسيلة إلى غاية، فتصبح ممارسة الشعائر هي القصد الأول والأخير من الشريعة، وكأن كل تقعيد وتأصيل لها، وكل فعل لإضفاء الطابع المؤسسي عليها، هو إيذان بفسادها وتسرّب الشر إليها.

إن الاعتماد على مبدأ "الشر الجذري" للنظر في المسألة الدينية في علاقتها بالإنسان جعل قدرا كبيرا من التشاؤم يتسرب إلى رؤية كانط الفلسفية[1]. ذلك أن التوازن المعقد بين الخير والشر يَحُول دون أن تكون كل أفعال الإنسان موافِقة للقانون الأخلاقي وعلى نحو دائم، مما قد ينسف فكرة التقدم الأخلاقي المطرد العزيز على كانط وأهل التنوير. ومن البيّن بنفسه أن مفهوم "الشر الجذري" مضاد لمفهوم التقدم التنويري على أكثر من مستوى، من ذلك مثلا أنه بينما يوجد المفهوم الأول في أصل الإنسان، فإن الثاني، مفهوم التقدم، يوجد في أفق تطور تاريخه، مما يجعل "الشر الجذري" مفهوما لا زمانيا، في حين يرتبط مفهوم التقدم بالزمان ارتباطا صميميا، وهو ما يفسر طابعة التفاؤلي. ومع ذلك، أي بالرغم من الطابع الميتافيزيقي لمبدأ الشر، لم يتخل كانط عن مفهوم التقدم، بل إن تشبثه به هو ما حدا به إلى تحليل مفهوم الشر تحليلا أنتروبولوجيا ووضعه في أفق التغلب عليه ولو بالاستعانة بالوسائل الدينية، كاللطف الإلهي والإقتداء بنموذج الإنسان الكامل الذي هبط علينا من السماء في شخص المسيح.

إن انتماء مفهوم "الشر الجذري" إلى مجال الشيء في ذاته (النومين) يجعل فهمه وتفسيره أمرا مستعصيا. نعم يمكن البرهنة على صلته الذاتية بالحرية، بوصفها قرارا أوليا واعتباطيا يمكن أن يختار فعل الشر بدون تبرير؛ إلا أن الحرية بدورها غير قابلة للفهم أو

(1) انظر مايكلسون، م.م.، ص 10.

الردّ إلى علة سابقة تفسرها[1]؛ وحتى إن عاندنا وحاولنا معرفة مصدر الحرية بردها إلى الإنسان، فسيكون علينا أن نعرف ماهية الإنسان، التي تنتسب، كالحرية، إلى الشيء في ذاته، مما يمتنع الوقوف على حقيقتها. وكيلا يذهب بنا التسلسل إلى اللانهاية، سيكون علينا أن نقنع بارتباط الشر الجذري بالحرية، شأنه في ذلك شأن مبدأ الخير، دون أن نبحث عن سر ذلك.

من جهة أخرى، هناك مستوى آخر للوقوف على أصل الشر في الإنسان، وهو مستوى القوى البشرية، من حساسية وفهم وعقل. إن موقف كانط في هذا الصدد غامض، ولكنه بصفة عامة لا يردّ فعل الشر إلى الحساسية وميولها الجسمية، ولا إلى العقل ومبادئه الضرورية، وإنما إلى اختلال التوازن بينهما، أو بالأحرى إلى قلب الترتيب المنطقي بينهما. فعندما تصبح الأوامر الأخلاقية خاضعة لمطلب الحساسية يَحدُث الشر، أي أن الشر ينشأ عندما تُعطَى الأسبقية للأهواء على حساب العقل.

ولتفسير صلة مبدأ الشر اللازماني بفعله الزماني، بوسعنا استعمال مبدأي القوة والفعل. ذلك أنه ليس من الصعب أن نتصور بأن الميل والاستعداد كليهما يشتركان في أنهما موجودان في الإنسان بالقوة لا بالفعل، أي أنهما يوجدان قبل صدور أفعال الخير والشر عنهما. لذلك كان لا بد من وجود فاعل يُخرِجهما من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل هو الحرية، وإن كانت من الأشياء في ذاتها. فالحرية هي التي تُخرِج إمكان الخير والشر في الإنسان إلى الفعل، وكأن علاقة الاستعداد والميل بالخير والشر هي كعلاقة القوة بالفعل، فالخطيئة ممكنة بسبب ميل فطري في الفرد، لكنها لا تصبح خارجة إلى الفعل إلا بفضل الفعل الحر للإنسان، ونفس الأمر بالنسبة للخير. هكذا تقوم الحرية بتحويل "الشر الكلي" الموجود في النوع البشري إلى "شر فردي" جزئي يقوم به إنسان ما، مما يؤدي إلى حل الإشكال القائم بين القول بأن الشر فطري في الإنسان، والقول بأن الخطيئة (التي هي الشر بامتياز) هي نتيجة فعل الحرية، أي بين القول بأن الشر موجود في الإنسان قبل الحرية، والقول بأن الحرية هي التي تزرع الشر في الإنسان. ذلك أننا عندما نقول بأن الشر موجود في الإنسان على شكل إمكان، وأن الحرية هي التي تُخرِجه إلى الفعل، نكون قد تلافينا التناقض بين القَبْلِية والبَعدية، بين

(1) عن أن الشر أساسه في الحرية لا في الخطيئة انظر **الدين في حدود**، ص 58، 63؛ انظر أيضا بروش م.م، ص 117.

اللازمان والزمان.

وبالرغم من أوجه التشابه والتعايش بين مبدأي الشر والخير، فإنهما لا يوجدان في منطقة واحدة من الذات البشرية بل في منطقتين منفصلتين بسبب أفعالهما المتنافية. فالشر يوجد موطنه في النزوع أو الميل من الكيان البشري، والخير في منطقة الاستعداد، أو قل إن الشر يوجد في طبع الإنسان، والخير في ماهيته. فالطبيعة البشرية مستعدة للخير، مائلة إلى الشر. ويتضح من هذا التقسيم الوظيفي والجغرافي أن الخير أقرب إلى المقوّم الذاتي للإنسان، بينما يبدو الخير وكأنه أقرب إلى العرَض الجائز، عِلماً بأنهما معا فطريان ويَخرجان من منبع واحد هو الحرية. ولا ضَير في أن يتعايش هذان المبدآن المتضادان، الخير والشر، في النفس البشرية الواحدة، لا لأنها بالطبيعة محل للمتضادات وحسب، كتضاد الحرية مع الضرورة، والنهاية مع اللانهاية، ولكن لأنها أيضا لا تستطيع أن تعيش إلا في خضم الصراع الدائر بينهما حتى تثبت جدارتها. ولا تعني العلاقة الضدية بين النزوع والاستعداد أن لهما نفس المحركات ونفس النتائج ونفس الأدوار بالنسبة للنفس، فالميل تحركه الأنانية وحب الذات سعيا وراء السعادة الشخصية، ولذلك كانت وسيلته " إفساد أساس كل القواعد الأخلاقية "[1]؛ بينما الاستعداد نحو الخير يحركه الوفاء للقيم الأخلاقية سعيا وراء تحقيق الفضيلة والسعادة للجميع، ووسيلته الامتثال للأوامر الأخلاقية.

إن تعايش مبدأي الخير والشر داخل النفس البشرية يدل على أنها ليست جوهرا بسيطا، لكن من غير أن يدل هذا على أن النفس مزيج بين الخير والشر، كأن تقول إنها تشكل حالة وسطى بينهما، بل إن كانط كان يصرّ على أن لا وسط بين الخير والشر، وأن الإنسان إما أن يكون خيّرا أو شريرا، ولا يمكن أن تصدر عنه أفعال خيّرة وشريرة في نفس الوقت، أي تجمع في نفسها بين الخير والشر[2]. وهذا ما يحملنا على القول بأن العلاقة بين الخير والشر داخل الذات البشرية لا يمكن أن تكون على غرار علاقة القوة بالفعل، أو الصورة بالمادة، وهي العلاقة التي تقضي بأن أحد الضدين يطلب الآخر لكي يتحد به ويخرجه إلى الفعل، ليتكون منهما شيئا واحدا آخر لا صلة له بطبيعة العنصرين اللذين كوّناه، بل إن العلاقة بينها علاقة تضاد، على أن نفهم أن هذه العلاقة لا تقضي

(1) **الدين في حدود**، ص 58، انظر أيضا مايكلسون، م.م.، ص 104.

(2) عن موقفه المعارض لطبيعة وسطى بين الخير والشر انظر مثلا. **الدين في حدود**، ص 41-43.

بأن ينقلب أحد الضدين إلى ضده، فيصير الشر خيرا أو العكس، وإنما تعني أن الإنسان الحامل لهما هو الذي يتحول من شرير إلى خيّر، أو العكس. إجمالاً، الإنسان ليس طبيعة متوسطة بين الخير والشر، بل هو ساحة للصراع بين محركيهما على امتلاكه، فتارة يكون خيّرا، وأخرى شريرا، لأنه لا توسط بين الخير والشر. ولعل هذا الطابع المتضاد للنفس البشرية هو مصدر ضعفها وهشاشتها أمام إغراءات الشر العديدة. ولذلك يمكن اعتبار كتاب الدين بمثابة اعتراف غير مباشر بتراخي وضعف الإرادة العاقلة، التي تحقق العنصر الخيّر من الإنسان، أمام الميول الحيوانية والشريرة التي تسم الطبيعة البشرية، الأمر الذي لم يكن متصوَّرا في المرحلة النقدية من التفكير الكانطي.

ومن الواضح أنه بعد إدخال فكرة الشر الجذري إلى الحقل الأخلاقي أضحى حقلا متوترا، بعد أن كان منسجما في كتاب **نقد العقل العملي** نتيجة امتثال صارم للأمر الأخلاقي الذي تمليه الإرادة الحرة على الفرد. ولذلك، يُقاس مدى تقدم الوعي الديني والأخلاقي بمدى اتساع أو ضيق الهوّة التي تفصل صرامة قوانين الشريعة عن إرادتنا، أي بوعينا بمدى المسافة التي تفصلنا عن الشر، وليس فقط بالإيمان بالعقائد أو ممارسة الشعائر الدينية.

7. الأمل الجذري

إن أخذ العناصر السابقة في الحسبان يجعل حل مشكلة الشر أمراً صعباً للغاية، لأننا لو سلّمنا بأن الشر فطري وعام، فلن يكون لنا أمل في القضاء عليه جذريا إلا بثورة جذرية تكون هي أمل الإنسان في تطوير طبيعته المتناقضة. وبفضل استعمال كانط لمجموعة من المفاهيم المستمدة من الوحي ومن العقل العملي، تمكن من إثبات إمكان هذا الأمل في ثورة أخلاقية جذرية، ولكن بوصفها مسلّمة إيمانية. وتمهيدا لذلك، أي لكي ينفلت من المفارقة التي يعاني منها الكائن البشري، قام كانط بتمييز بين مفهومي الجذري والمطلق. فالقول بأن الشر جذري وعام، لا يعني أنه مطلق؛ فهو، كما مر بنا، يخرّب أساس كل القواعد الأخلاقية، إلا أنه غير قادر على تدمير مبدأ الإرادة الحرة بوصفها أداة احترام القانون الأخلاقي، كما أنه لا يستطيع تبديد الأمل في الإصلاح والرجوع إلى طريق الفضيلة؛ أو بالأحرى إذا كان الشر الجذري قادرا على تحطيم الاستعداد للخير، فهو غير قادر على استئصال مبدأ الحرية في الإنسان بجعلها تذهب

في اتجاه واحد عند القيام بأفعالها. وهذا هو معنى أن يوصَف الشر بالإمكان في مقابل الضرورة التي يوصَف بها الخير، لأنه لو اعتبر الشر ضروريا في الطبع البشري لما حق لنا أن نعود بأصله إلى مبدأ الحرية، ليصير قدَراً مطلقاً. وهذا يعني أن الأمل مطبوع في جبلّة الإنسان الأخلاقية، لأن الإنسان، مهما بلغت درجة فساد أخلاقه لا يفقد واعز الخير فيه، مما يترك الباب مفتوحا أمام إصلاحه. ومن البيّن بنفسه أن الإصلاح لا يهدف إلى استحداث الاستعداد للخير في النفس الإنسانية، لأنه قائم فيها مسبقا، وإنما يقصد تقويته ورفعه إلى مرتبة الكمال[1]. ولا يَخفَى أن إعادة ترتيب ميزان القوى داخل النفس البشرية لصالح الاستعداد للخير، على حساب الميل إلى الشر، تتطلب ما يشبه "خلقا جديدا" للإنسان، وهو مفهوم مسيحي استمده كانط من البروتستانتية، وبخاصة من الطائفة التّقوية التي ينتمي إليها، ولكنه أعطاه مضمونا آخر لكون "الخلق الجديد" في نظره يعتمد على النفس في القيام بالفعل الحسن[2].

وهنا يمكن للمرء أن يتساءل هل فعلاً يستطيع الإنسان أن يقوم بنفسه بهذه الثورة، بهذا الخلق المتجدد، وهو شرير بطبعه، أم عليه أن يستنجد بالمدد الإلهي لتحويل طبيعته الشريرة إلى طبيعة خيّرة؟ كانط لا يُخفِي أن هذه الثورة تتطلب مددا إلهيا، فتحقيق الخير المطلق رهين بالأمل في تدخل الله، مثال الخير وعلته. مما يعني أن الإرادة الحرة ليست علة كافية لتحقيق الأمل الإنساني في تحقيق الخير المطلق والسعادة القصوى. لكن بحكم الطبيعة الاختيارية والتحكمية للرحمة الإلهية وعدم قدرة الإنسان على فهمها، وبحكم أن حدوثها يبقى سراً من الأسرار، يصبح الاتكال عليها كليا لتطوير الأخلاق الفاضلة أمراً غير مجدي، لذلك "" ليس من المهم، ولا من الضروري للإنسان، أن يعرف ما ذا فعل الله أو ما ذا سيفعل بالنسبة لخلاصه"، وإنما المهم أن يعرف ما ذا يجب عليه أن يفعله هو من أفعال خيّرة لكي يكون جديرا باللطف الإلهي "[3]. إن الجود الإلهي ضروري لتعويض نقص مجهودنا للوصول إلى الكمال الأخلاقي[4]، لكنه لا يمكن أن يعوّض المجهود الشخصي لتطوير الإيمان والعنصر الخيّر في الإنسان، لأن

(1) انظر الدين في حدود، ص 69.
(2) انظر نفسه، ص 70-71، 76، 77.
(3) انظر نفسه، ص 76.
(4) عن ضرورة الجود الإلهي لتكميل نقص الإنسان، انظر نفسه ص 229.

هـذا المجهـود هو الذي يؤهل الإنسـان لأن ترعـاه العناية الإلهية بلطفها، إن هي أرادت ذلك، فينتقل بفضلها إلى مسـتوى الكمال. أما المعجزات، فهو وإن كان لا ينكرها من حيث المبدأ، لا يرى فيها نفعا كبيرا فيما يخص تقوية الإيمان وتطويره، والعبرة كما قلنا هي في الاعتماد على النفس لتطوير المبدأ الخيّر فيها[1].

وفـي هذا السـياق، سـياق حل مشـكل الشـر وتطويـر الطبيعة الخيرة في الإنسـان إلى مرتبة الكمال، طرح كانط فكرة "الإنسـان الكامل"، المسـيح، باعتباره نموذجا على الإنسـانية واجـب الإقتـداء بـه والرقـي إليه. إن المسـيح في نظر كانط هـو الذي يضمن الأمـل فـي السـعادة والخلـود. ولا تكبر قيمته النموذجية بالقـول بأن له أصلا إلهيا، لأن الفاعل الأخلاقي لن يجني نفعا من وراء ذلك في حياته العملية، في حين عندما يُنسَب إلى الإنسـانية تزيد قيمته النموذجية أمام الإنسـان لكي يقوم بالتضحية اللازمة أملا في الانتقـال إلـى منزلـة أعلى فـي عالم الأخلاق. نعم، من المسـتحيل الارتقاء أخلاقيا إلى مرتبة هذا النموذج الذي لـم يصنعه العقل بنفسه وإنما أتى إليه من السماء، لكن وجوده التاريخي والواقعي يعطي الأمل بإمكان تحقيق ذلك عن طريق العقل، وإن كان يقتضي ضمانا ودعما من الله[2].

وتطويـر العنصر الخيّر في الإنسـان لا يكـون فقط بالاتجاه نحو إصلاح الفرد، بل عليـه أن يمتـد أيضـا إلـى الجماعة، لأن مسـعى الكمال الفردي لا يتحقـق دون الكمال الجماعـي، حيـث يكـون هـذا الأخير أيضـا أداة وإطـارا للوصول إلى الكمـال الفردي. وهـذا مـا حـدا بكانط للكلام عن ضـرورة خلق جماعة أخلاقية مثالية هي الكنيسـة غير المنظورة، مدخِلاً إياها في باب الواجب الأخلاقي للعقل العملي، لأنها تسـمح بتطوير عقـل وأخـلاق الفـرد داخل الجماعة، ولأنه بدونها لا يمكن التغلب على مبدأ الشـر[3].

---

(1) انظر نفسه، ص 114؛ ويقول عن المعجزات في رسالة إلى فيشته " إذا استطاعت المعجزات أن تكون ضرورية في البداية [بداية الدعوة] فإنها الآن عديمة الفائدة في تأسيس الدين، الذي يمكن أن يستمر ويبقى فقط بمبادئه العقائدية "، ص 159:
Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 159.

(2) عن كون فكرة المسيح تلعب دور نموذج الكمال بالنسبة للإنسانية، انظر **الدين في حدود**، ص 85.

(3) يعرّف الكنيسة غير المنظورة بقوله: " الفكرة البسيطة لوحدة كل الناس الطيبين تحت حكومة إلهية عالمية، مباشـرة وأخلاقية تعلب دور النموذج بالنسـبة لكل الكنائس التي يقترح الناس تأسيسـها "، نفسه، ص 136؛ عن دور الكنيسة غير المنظورة في الخلاص الجماعي، انظر القسم الأول من الجزء الثالث من نفسه، ص 160-131.

لكن هناك سببا آخر لضرورة إصلاح المجتمع لغاية إصلاح الفرد، وهو أن الوجود الاجتماعي هو أحد أسباب الشر، لأن الفرد لا يعرف الميول الشريرة، كالغيرة والطمع والحسد والأنانية والاستبداد إلا حينما يصبح عضواً في جماعة، وإلا فإنه عندما يكون منعزلا يكون في منأى عن هذه الميول[1]. وإذا كان كانط قد تصور الكنيسة عبارة وحدة شبه سياسية بين كل الأخيار في العالم، على غرار الجمهورية العالمية، فإنه كان يناهض تبنيها لأحد الأنظمة السياسية المعروفة، كالملكية والأرستقراطية والديموقراطية، لتسيير شؤونها، ويفضل أن يكون نظامها شبيها بالأسرة، فالله بوصفه المشرع الأعظم يرسل ابنه لينوب عليه لينظم الكنيسة الخيّرة.

***

من مفارقات الفلسفة الكانطية أنها تركت للدين مهمة الإجابة على السؤال الثالث من أسئلتها النقدية، وهو سؤال الأمل المسموح به للإنسان؛ هل نَعُدّ هذا اعترافا ضمنيا بعدم قدرة الفلسفة على الإجابة عليه، تمهيدا لتحميل الدين دوراً نقدياً يقوم بموجبه باكتشاف حدود الفلسفة، وبالتالي حدود العقل في مجال الإيمان، ليوسّع بذلك مساحة التسليم والإيمان بالعقائد غير المشروطة فيه على حساب مساحة النقد؟ لا نعتقد ذلك، خصوصا إذا عرفنا بأن كتاب **الدين في حدود بساطة العقل** هو كتاب أخلاقي أيضا، بالإضافة إلى كونه كتابا للنظر في الإيمان، أو بالأحرى إنه كتاب أخلاقي بلغة الإيمان الديني.

إن اكتشاف البعد الإيماني في العقل البشري، أو قل اكتشاف "الأنا الإيمانية"، كان ثاني تحوّل أجراه كانط على الذات البشرية، بعد التحول الذي قام به في كتبه النقدية في صورة اكتشاف "الأنا الأخلاقية"، في مواجهة "الأنا النظرية التأملية"، التي دأبت الفلسفات القديمة والوسطوية والحديثة على تقديمها بوصفها حقيقة الإنسان المميزة له عن غيره. إن إدراك العلاقة المباشرة بين الأنا العملية - الأخلاقية والأنا الإيمانية ليس أمراً صعبا، مما يحملنا على القول بأن المآل الديني للفكر الكانطي كان منتظرا منذ كتابَيْ **نقد العقل العملي** و**نقد قوة الحكم الجمالي**.

وكان من نتائج التحول الثاني للأنا أن أعاد كانط النظر في تعريف الإنسان، حيث صار مبدأ الشر يتزاحم مع مبدأ الخير في تحديد هويته، مما جعل حقيقة الإنسان

(1) انظر نفسه، ص 125.

متضادة، بعد أن كانت في **نقد العقل العملي** بسيطة ومنسجمة، أي قائمة على سيادة عنصر الخير فيها. والقول بأن الشر عنصر بنيوي في ماهية الإنسان معناه أن الحرية نالت قسطها من التغير؛ فلم تعد فقط فعلا متعاليا لصياغة الهوية البشرية عن طريق الواجب الأخلاقي، أي تلعب دورا إيجابيا في تحديد حقيقة الإنسان، بل أمْسَت مصدراً للشر، أي لخلق أفعال هوجاء لا معنى لها ولا واعز أخلاقي يردعها. ومع ذلك، دخل الإنسان التاريخ بسبب فعله للشر، فبه صار قادراً على كتابة تاريخ الحرية، الذي يتضمن من بين ما يتضمن واجب الإيمان. إن استمرار موضوع الحرية مطروحا في كتاب الدين دليل على أن كانط لم يتنازل عن مبادئه النقدية والتنويرية في تحميل الإنسان مسؤوليته الكاملة على كافة أفعاله، ولو كانت من باب الخطيئة الكبرى. وتحميل الإنسان وِزر كل أفعاله معناه أنها صادرة عنه بوصفه كائنا حرا عاقلا. هكذا ظلت الحرية أداة فعّالة لتحليل موضوع لم يكن من الممكن للفلسفة النقدية تلافي النظر فيه، وهو موضوع الشر. من هنا يبدو وكأن كانط ألّفَ كتاب الدين للبرهنة على إمكان الأمل المسموح به، وهو القضاء على الشر، مما يضفي على فلسفته طابعا طوباوياً[1].

أما الوسيلة التي يمكن أن "تحقق" هذا الأمل تمهيدا للخلود والسعادة، فهي الإيمان؛ لكن الطريق إليه معقد وممتلئ بالمفاجآت. إن انغراز الشر في فطرة الإنسان العميقة لا تبشر بالقضاء عليه نهائيا أو اقتلاعه من جذوره، اللهم إلا إذا جازفنا باقتلاع الإنسان نفسه. ومع ذلك، هناك أمل لتطويقه وتطوير المبدأ المضاد له، مبدأ الخير، عن طريق الإيمان. بيد أن هذا الطريق لن تكون له فائدة ما لم يقم أولا على الاعتماد على النفس والعمل بمقتضى الأوامر الأخلاقية الصادرة عن العقل البشري بوصفها أوامر إلهية، لا إرضاءً لله أو أملا في الثواب والمغفرة لأن في هذا مسٌّ بحرمة الدين وقدسيته، وإنما وفاءً للقانون الأخلاقي. هكذا تبقى الأخلاق روح الإيمان الديني نفسه[2].

لقد كان البحث عن الأمور الخالصة، أي البسيطة، هو شعار الفلسفة الكانطية. فقد انتقلت من العقل الخالص، إلى الإرادة الخالصة، فإلى الإيمان الخالص، ومع ذلك

---

(1) "أن يصبح [الإنسان] حرا هو "أن ينعتق من عبودية قانون الخطيئة لكي يعيش حسب [مبدأ] العدالة" هذا هو الربح الأسمى الذي يمكن أن يجنيه"، نفسه، ص 125.

(2) يطرح كانط "مبدأ غير محتاج للبرهان: **كل ما يفكر أن يفعله الإنسان، باستثناء السلوك الحسن، من أجل إرضاء الله هو ببساطة حماقة دينية وعبادة مزيفة لله**"، نفسه، ص 224-225.

ظل التركيب يلاحق هذه المبادئ، ويلاحق الإنسان نفسه، مما يبشر بأن حقيقته مفتوحة أصلا على التعدد والاختلاف، وليست حقيقة خالصة من الشوائب. كما أنه على الرغم من أن فلسفة كانط قامت برحلة طويلة من مجال الطبيعة إلى مجال الحرية فإلى مجال الإيمان، فإن العقل ظل هو المنارة التي تضيء هذه الرحلة عبر فضاءاتها المختلفة، لا بمعنى أن الهاجس المعرفي ظل هو المتحكّم في تأمل الظاهرة الدينية، لأن كانط، منذ الكتابات السابقة على النقد، تخلّص من فكرة إخضاع الدين للقصد المعرفي، ولكن بمعنى أن العقل ظل هو المحك العادل والنزيه لامتحان مدى صلاحية العقائد والأمثال الدينية للإيمان، أي ظل هو مفتاح فهم ظاهرة الإيمان المستغلَقة.

كانت رغبة كانط أن يُترَك نهرُ الدين يجري في مجراه الطبيعي الواسع، وأن لا يتم تحويله إلى مجار اصطناعية ضيقة لا تتلاءم مع سليقته فيسقط في ضروب من التطرف الأحمق التي تقضي على نبل مبادئه وشرف رسالته. لقد ضحّى بالمعرفة في سبيل الإيمان، لكي يثبت أن الإيمان فوق المعرفة، لا تبخيسا لقيمتها واستهانة بضرورتها، وإنما "لضمان" إمكانها. وقد يتساءل المرء أي نوع من الإيمان ضحّى كانط بالمعرفة من أجله: هل هو "الإيمان الأخلاقي-العقلي" الذي أفرزته الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان، أم "الإيمان الديني الخالص" كما عرض ملامحه في كتابه عن الدين، والذي كان نتيجة تقاطع العقل بالوحي؟ إننا نعتقد أنه من العبث البث في أي منهما كان محط إيثاره، لأنهما معا كانا يمثلان وجهين لفكر واحد، ولأنهما معا يشتركان في عمقهما الأخلاقي الصادر عن الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان.

فلسفة الدين عند هيجل
أو الدين داخل النسق الهيغلي

د. ميثم محمد يسر[1]

في البداية يجب ان نعرف ما هو النسق؟ وخير من يوضح لنا ذلك هو هيغل نفسه، يقول: (إن كل جزء من اجزاء الفلسفة هو بدوره "كل فلسفي" فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها مكتملة بذاتها، ومع ذلك ففي كل جزء من هذه الاجزاء نجد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية خاصة، أو في وسط خاص، ولما كانت كل دائرة منفردة تمثل شمولا حقيقيا فانها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص، لتخلق دائرة اوسع، والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر، وتفهم الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر، لكن الفكرة ككل تتكون في الوقت نفسه عن طريق نسق هذه الاطوار الجزئية وكل منها هو عضو ضروري في التنظيم كله[2].

ومن هذا النص يوضح هيغل نسقه الفلسفي بشكل واضح، فرغم ان كل جزء يمثل دائرة مكتملة بذاتها أي لا تحتاج إلى الاخر حتى تفهم بل هي "كل بذاتها"، الا ان هذه الاجزاء مرتبطة بعضها بالبعض الآخر حتى تؤلف شيئاً كلياً أو دائرة فلسفية متكاملة أو هي الدائرة الكبرى.

وفي موضع اخر يوضح هيجل معنى النسق فيقول:(انه ما لم تشكل الفلسفة نسقا فأنها لن تكون نتاجا علميا، فالتفلسف غير النسقي لا يمكن ان نتوقع منه سوى ان يكون تعبيرا عن خصائص شخصية خاصة بالعقل، دون ان يتضمن مبدأ ينظم مضمونه)[3]. ثم يقول: (إن دقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية في النسق)[4].

---

(1) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة واسط، العراق.

(2) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، ط 3، سنة 2007، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ص 70.

إذن فالفلسفة هي عبارة عن نسق مترابط ترابطا عضويا، وما لم تكن كذلك فهي لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي (الهيغلي)، بل هي نشاطات عقلية متخبطة وغير مترابطة، أي انها لا تكون أفكاراً معرفية متكاملة، وما لم تكن كذلك فهي لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي ضمن صفات الفلسفة الكلية والشمول. وهذا لا يحدث ما لم تكن داخل نسق[1].

ثم يدافع هيغل عن النسق (المذهب) ضد منتقديه فيقول: (كثيراً ما يسيء فهم كلمة نسق فهذه الكلمة تشير إلى فلسفة ضيقة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل العكس ان الفلسفة الاصيلة هي التي تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع مبادئ الجزئية الأخرى)[2].

ويمكننا عرض مخطط اساسي للنسق الهيغلي حتى نعرف من خلاله اين موقع الدين منه.

يقسم هيغل فلسفته اولا علي ثلاثة أقسام أساسية:

1- المنطق، 2- فلسفة الطبيعة، 3- فلسفة الروح

1- المنطق: يتناول الفكر المجرد، والمنطق كما يقول هيغل:(يعرض لنا الله في ماهيته الازلية قبل خلقه العالم والروح المتناهية)[3].

2- أما الفلسفة الطبيعية فتدرس سيرورة واثار انتشار الفكرة (الروح) فمن الطبيعة حيث تتخصص[4].

وفلسفة الطبيعة تتضمن (علم الطبيعة الميكانيكي)، و(علم الطبيعة الفيزيائي)، و(علم الطبيعية العضوي)[5].

3- أما فلسفة الروح فتهتم بالفكرة حينما تصبح واعية أي انها ترتقي إلى الوعي

---

(1) هيجل، ظاهريات الروح، ترجمها وقدم لها بدراسة متصلة وعلق عليها الدكتور امام عبد فتاح، دار التنوير، بيروت، ط 3، ص31.

(2) هيغل، الموسوعة الفلسفية، ص27.

(3) ولتر سيتس، هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، ص 131. كذلك: رينيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت، ص 136.

(4) ولتر سيتس، هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص218-219. كذلك رينيه سرو، هيكل والهيكلية، ص 136.

(5) المصدر نفسه، ص 136-137.

الكلي أو ما يسميه الروح الالهي. وهي تشتمل على ثلاثة اقسام: الاول: الروح الذاتي، ونعني بها النفس هي من حيث مبدا حياة وفسيولوجيا الروح التي تتناول الوعي وتجلياته الاولى وعلم النفس بحصر المعنى الذي يتأهل حول نفسه واليته. والثاني: هو بعد ذلك علم الروح الموضوعي الذي يتمثل في القانون والاخلاق العامة - ومن ثم الدولة[1]. وفي القسم الثالث فهو ينتقل إلى الروح المطلق حيث تقسم الروح المطلق إلى:

1- الفن، 2- الدين، 3- الفلسفة

هنا تتوقف مسيرة الروح، ولا تشتمل على نقيض موضوع، لأنها بلغت حالتها العليا، فهي التركيب النهائي وهي الفكرة المطلقة، وفيها يتطابق الفكر البشري مع الفكر الإلهي[2].

إن ما يهمنا هنا هو الدين. ونلاحظ ان الدين هو في مرحلة من مراحل تجلي الروح، انه في مرحلة أو فصل الروح المطلق، وانه الحد الوسط، أو المرحلة الوسطى بين الفن والفلسفة[3].

يعرف هيغل الدين في فصل الروح المطلق ((إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق على ما يتصوره أو يمثله الروح المتناهي))[4].

إذن الدين داخل النسق الهيغلي يكون في مراحله الاخيرة، أو في الثلاثية الاخيرة من ثلاثيات هيجل ان جاز التعبير، ثلاثية (الفن - الدين - الفلسفة) وانه محاولة لاتصال المتناهي (الإنسان) باللامتناهي (الله).

إن الدين هنا هو تمثل والتمثل هو المرحلة الوسطى بين الحسي والفكر الخالص، فالدين فيه جزء من الحسي، وجزء اخر من الفكر المطلق الخالص[5].

(إن العقل لا يرفع دفعة واحدة من ادراك المطلق، على انه موضوعة من موضوعات الحس، كما هو الحال في الفن أي ان ادراكه على انه فكر خالص كما هو الحال في

(1) رينيه، سرو: هيغل والهيغيلية، ص 137.
(2) المصدر نفسه، ص 140.
(3) حسين، فريال، نقد فلسفة هيجل، ص 123.
(4) هيجل، فينومينولوجيا الروح، ص 302.
(5) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 60-61. وكذلك د.امام عبد الفتاح امام، الفلسفة السياسية عند هيغل، ص 26-30.

الفلسفة، انما هناك مرحلة وسطى لايدرك بها المطلق بطريقة حسية خالصة، ولا بطريقة عقلية خالصة وهذه المرحلة الوسطى هي الدين)[1].

(إذن مضمون المطلق هو الفكر، ويتخذ هذا الفكر المطلق في الفن صورة الموضوع من موضوعات الحس، ويتخذ في الفلسفة صورة الفكر الخالص، حيث يصبح المضمون والصورة واحدة، فكل منهما يعبر عن فكر)[2].

أما في الدين فنجد المضمون هو نفس مضمون الفلسفة، أي الفكر المطلق، ولكن الصورة متوسطة، فهي من جانب حسية ومن جانب اخر عقلية، وهو ما اطلق عليه هيغل اسم (التمثل). والتمثل يعني الفكر أو اقسام الصورة أو الفكر (المجازي)، ويضرب مثالا على التمثل (الفكرة المعروفة عن خلق العلم)، فهذه الفكرة إذا ما فهمت فهما صحيحا وانها ليست حقلا زمنيا ولا حادثة، إنها مسار زمني للفكرة المطلقة، وتظهر في الفلسفة، وكأنها انتقال من المنطق إلى الطبيعة (أي من الفكر إلى الوجود، والانتقال من الفكر إلى الوجود هو انتقال منطقي لا زماني، ولكن الفكر الشائع (هو خاطئ) يفهم هذه الحقيقة على انها حادثة وقعت بالفعل والفكرة هنا هي ان الله خلق العالم في يوم مجهول من ايام الماضي، وهذا (تمثل) لأنه يعرض فكرة (كلية) ولكنه يعرضها في صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصور مستعار من العمليات التقنية والالية للإنسان وهي تمثل أصل العالم على انه حادث[3].

ومثل آخر يشرح معنى التمثل، وهو شخصية الاب والابن في العقيدة المسيحية، الله الاب، والله الابن، والعلاقة بينهما، حيث نرى في البداية ان علاقة الاب بالابن علاقة حسية ولايمكن هنا ان تؤخذ بمعناها الحرفي الدقيق، فهي علاقة متناهية وهي تقابل الحقيقة التي نعرفها وهي تمايز لحظات الفكر الشاملة داخل جوفها. فالكلي أي الاب يستخرج من جوفه الجزئي، الابن وفكرة تجسد السيد المسيح (الاله إنسان)، أي اتحاد اللاهوت والناسوت هي تمثل، وهي تشرح الحقيقة المركزية في الدين كله حسب رأي هيجل، أي وحدة الله والإنسان، وهي تعبر عن الحقيقة القائلة عن الله

(1) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 174.
(2) زكريا ابراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، ص 475.
(3) زكريا ابراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، ص 475.

بوصفه شخصا تمثل ايضا[1].

اذن فالديـن مرحلـة ضرورية فـي التطور الجدلي للروح، وان وجوده ليس صدفة، وليس وسـيلة بشـرية خالصة، انما هو عمل ضروري من اعمال العقل في العالم، وهو تجل حقيقي للمطلق (الله) [2].

من الفن إلى الدين

يربـط الكثيـر مـن علماء الاجتماع بيـن الفن والدين. ويرون ان الفنون نشـأت في حضن المعبد، أي ان بداية نشأتها كانت دينية[3]. ويضربون امثلة كثيرة على ذلك. فمثلا ان فـن المعمـار كانت اول نشـأته من خلال إبداع اشـكال جديـدة للمعبد، كذلك تزيين جدران المعابد بالنقوش والتماثيل، تظهر بذلك فن الرسم.

وكذلـك الاناشـيد الدينيـة من خلال الاحتفـالات التي تقام فـي المعابد والاماكن المقدسة تظهر بذلك فن الغناء والرقص، وهكذا ظهرت معظم الفنون من خلال الدين[4].

وعلى مر التاريخ نرى ان هنالك فنون ظهرت بسبب التأثيرات الدينية. فالكثير من الفنون لها بعد ديني واضح، بل ان لكل دين فنونه الخاصة به. أي ان العقيدة الدينية لها انعكاس وتأثير على روح الفنون وعملها وحتى شـكل الفنان نفسـه. فالعمارة الإسلامية والمأذنة الإسلامية والخط الإسلامي، والنقوش الإسلامية نابعة من واقع الروح الدينية الإسـلامية وفي العصور الوسـطى في اوربا، نجد ان الكنيسـة عملت على احياء الكثير مـن الفنـون، وفي مقدمتها الرسـم وفن العمارة، ومن هـذه الصلة يتضح ان الصلة وثيقة وواضحة بين الدين الفن[5].

يقول هيغل (يسـتخدم الدين الفن ليجعله الحقيقة الدينية أكثر محسوسـة واسـهل مثالا على الخيال. ان الفن يعطي الحقيقة بأشكالها المزوقة أكثر تعبيرا....وأكثر مطابقة لماهيتها. ومن هذا القبيل أن الفن كان لدى الاغريق على سـبيل المثال اسـمى شـكل

(1) المصدر نفسه، ص 178. كذلك: الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص 62-63.

(2) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 178.

(3) إبراهيم، زكريا، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة، ص 118.

(4) هيجـل، المدخـل إلـى عالـم الجمال، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشـي، دار الطليعة، بيروت، ص 181.

(5) زكريا ابراهيم، مشكلة الفن، ص 119. كذلك ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 193.

يمكن فيه للشعب ان يتصور الالهة، وان يعي الحقيقة، ففنانو اليونان وشعراؤها خالقي الهتهـا. أي ان الفنانيـن اعطـوا امتهـم تصورا محـدودا لحياة الالهـة وافعالها كما اعطوا الدين مضمونا محدودا)[1].

إن الفـن والديـن فلسـفة موضوعهـا واحد، كما يرى هيجل. وهناك نقطة مشـتركة بينهمـا وهـي أن الروح المتناهي (الإنسـان) يمـارس فعله على موضوع مطلق (الله) هو الحقيقة المطلقة[2].

ففي الدين يرقى الإنسان بنفسه إلى ما فوق اهتماماته الخاصة، أي إلى ما فوق ارائه وتصوراتـه ونزعاتـه الشـخصية، أي إلى ما فوق معرفته الفرديـة باتجاه الحق، أي باتجاه الدين الذي هو في ذاته[3].

إذن فالفن والدين والفلسـفة موضوعها الاصلي هو الله أو الروح المطلق وكيفية ادراك كل منهم له[4].

هيغـل يتحـدث أحيانـا وكأن الفن جزء من الدين ففـي كتابه فينومينولوجيا الروح، وتحـت عنـوان الديـن والحرية المطلقة[5]، يرى في الفن جزء من الدين لأنه ينسـب إلى اليونان ديانة جمالية يعتبرها مرحلة من مراحل تطور الدين[6].

أما في فصل الروح المطلق في المينوفينولوجيا يفصل هيغل الفن عن الدين، ويرى ان الروح المطلق مؤلف من ثلاث مراحل، وهي مرحلة الفن - الدين - الفلسفة[7].

ولكـن فـي النهايـة يرى هيغـل ان الدين مرحلة متطورة في عمليـة ادراك المطلق. فالفـن هـو موضوعـي والديـن هو ذاتـي داخلي. حيث يقـول هيغل:(ان اقـرب مضمار يتجاوز ملكوت الفن هو مضمار الدين. فوعي الدين ياخذ شكل التصور فينقل المطلق مـن موضوعيـة الفـن إلى داخلية الذات ويتمثـل للتصور بكيفية ذاتية بحيث يغدو القلب

(1) هيجل، مدخل إلى عالم الجمال، ص 193.
(2) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 193.
(3) هيجل، مدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)، ص 168. كذلك انظر: ولتر سيتس: فلسفة الروح، ص 193.
(4) هيجل، المصدر نفسه، ص 177.
(5) إبراهيم، زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 408.
(6) المصدر نفسه، ص 406.
(7) المصدر نفسه، ص 406.

والنفس، أي الذاتية بوجه عام اللحظة الرئيسية)[1].

إن الفن يعطي الصورة الحسية للالهة أو ما يسـميه هيغل التمثيل الحسـي، وهو بهذا يعتبر مرحلة متأخرة من سير الروح المطلق أو في مسيرة الفكر فهو في البداية في مسـيرة الفكر بالنسـبة إلى الروح المطلق، لأن الفكر لا يمكن ان يتمثل الا موضوعيا أو حسيا كما يقول هيغل، هذا ما حدث لدين اليهود ولدى المحمدين(المسلمين)، ولدى الاغريـق حيـث ان افلاطـون قـد وقف موقـف المعارضـة الحازمة من الهـة هوميروس وهزيود والتي كتبت على باب اكاديميته)[2].

إن الفـن كمـا يـرى هيغل يمثـل جانبا من الدين أو الوعي الدينـي وهو يمثل بداية مراحـل تطـور الديـن حيث ان الفن يمثل الروح بشـكل حسـي موضوعي، بينما يضيف الديـن إلـى ذلـك التقـوى، حيـث إن (التقوى) تمثـل الجانب الداخلي تجـاه الموضوع المطلق. يقول هيغل (والحق أن التقوى غريبة عن الفن)[3].

إذن التقـوى هـي مـا ينضاف إلى الدين، لا توجـد تقوى في الفن، وبما ان التقوى جانـب داخلـي ذاتـي، فهـي تختلـف اختلافـا جذريا عن الفـن. ومن هنا يتجـاوز الدين الفن. يقول هيغل (التقوى تأتي عن كون الذات تسمح بان يذلف داخلها ما يرقى الفن إلى جعله موضوعيا بالنسـبة إلى الحساسـية الخارجية وتتناهى معه بحيث تغدو داخلية التصور وحميمية الشعور العنصر الاساسي في وجود المطلق)[4].

إذن مـا التقـوى؟ يقـول هيغل: (التقـوى عبادة، هي التواصـل والاتحاد في اصفى اشـكالها، وأكثرها حميمية ذاتية. عبادة يتم فيها امتصاص الموضوعية وهضمها، ويغدو مضمونها بعد تجرده من هذه الموضوعية ملك القلب والنفس)[5].

أمـا في التسلسـل التاريخي للديانات، فـان الديانة الجمالية أو ديانة الفن تأتي بعد الديانة الطبيعية، أو بعد المرحلة الاخيرة من مراحل الديانة الطبيعية، والمرحلة الاخيرة من مراحل الديانة الطبيعية هي الديانة المصرية[6].

(1) هيغل، فكرة الجمال، ص 180.
(2) المصدر نفسه، ص 180.
(3) هيجل، فكرة الجمال، ص 181.
(4) هيجل، فكرة الجمال، ص 181.
(5) المصدر نفسه، ص 181.
(6) المصدر نفسه، ص 214.

والديانـة الجماليـة (هي الديانة اليونانية)وتعتبر مرحلة وسـطى بين الديانة الطبيعية والديانـة المسـيحية. إن الديانـة الجماليـة أو ديانـة الفـن تعبر عن الوعـي الذاتي للروح بأعتبارها إنسانية متناهية[1].

انتشـرت الديانة الجمالية في المجتمع اليوناني بصورة خاصة، وهذه هي المعرفة بالـذات علـى نحـو ما تتوافر لدى الروح الاخلاقي وهي الـروح الحق كما يقول هيغل، هذه الروح هي روح واقعي يختلف عن روح المجتمع الشرقي الاستبدادي[2].

إن تطـور الديانـة الجمالية كان بمثابـة انتقال إلى مرحلة الذاتية المجردة أو الفكرة الشاملة الخاصة على نحو يخلق من خلال صورة النشاط الفني الإبداعي[3].

إن ديانة الفن قد خلعت على الماهية الالهية طابعا بشريا (فآلهة اليونان ذات طابع بشـري تحب وتكره وتكذب وتغدر... الخ)[4]. (ومن هذا المنطلق راح وعي الإنسـان يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته الخاصة، ولقد اغترب الجوهر عن ذاته وتحول إلى مجرد انية، هذه الانية بقيت مجرد سلب مطلق أي انها لم تستطع ان تدرك ذاتها الا بأعتبارها انية متناهية لا تملك أي روح)[5].

إن الفرق بين الديانة الطبيعية السابقة لديانة الفن، هو ان ديانة الفن تعبر عن معرفة الـروح لذاتهـا بأعتبارهـا جوهرا ثـم بعد ذلك انتقلت إلى معرفة الـروح لذاتها بأعتبارها انية، بينما في الديانة الشرقية (الطبيعية) اختفى الوعي الذاتي بالذات في الجوهر، فكان الإنسان هنا مجرد عرض، والحياة البشرية مجرد حياة عبيد ولـم تكن علاقة حقيقية بين الوجود الفردي[6].

إذن في الديانة الشـرقية الطبيعية يصبح الإنسـان مجرد عرض، شـيء تافه، وآلهة متعالية. حتى وعي الإنسـان يخفي في ذلك الجوهر(المتعالي). فالاله بعيد عن البشـر، اله مخيف، وهو منفصل عن البشر، أي انه ليس هناك علاقة تربط البشر بذلك الموجود

(1) هيغـل: محاضـرات فـي فلسـفة التاريـخ (العالم الشـرقي)، ص 21. وكذلك: زكريـا ابراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، ص 418.

(2) إبرهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 418.

(3) المصدر نفسه، ص 416.

(4) سيتس ولتر، فلسفة الروح، ص 147.

(5) إبراهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 428.

(6) إبراهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 427.

المتعالي، اما في ديانة الفن فأن هذا الإله يخلقه أو يتصوره الإنسان. أي الإنسان هو الذي يصنع صورة الإله.

إن ديانة الفن تعبر عن الوعي الاتي للروح بأعتبارها إنسانية متناهية[1].

إن الروح اليونانية تظهر من خلال الديانة الجمالية، والديانة الجمالية تظهر من خلال العمل الفني عند اليونان والعمل الفني مر بثلاث مراحل هي مراحل الديانة الجمالية اليونانية نفسها[2].

1- المرحلة الاولى: هي مرحلة العمل الفني المجرد تتضح من خلال هياكل وتماثيل الآلهة والأناشيد وهو يمثل اللحظة الأولى من لحظات الديانة الجمالية حين تختفي الروح تماما أمام عملها (إن الذات المبدعة الغت وجودها تماما امام عملها، فنحن لانعرف من الذي عمل الهياكل أو تماثيل الالهة. ولا نعرف من هو واضع الاناشيد الدينية، وهذه الاناشيد تذيب المشاعر الفردية في كل موحد).

2- المرحلة الثانية: مرحلة العمل الفني التجسيمي حيث ان العمل الفني الحسي يتجسد في البطل الرياضي ومن خلال الالعاب الاولمبية. وان البطل اليوناني كان يمثل في نظر اليونانيين ماهية الديانة الجمالية، أو ديانة الفن لأنه يعبر من جهة عن المثل الاعلى للسيد، ومن جهة أخرى يعبر عن الاله الذي صار جسدا. ان البطل الرياضي هو عمل فني حي تشيع فيه الروح. اما الشيء الذي يفتقده هذا البطل فهو عمق الماهية أو القدرة على امتلاك الذات أو الروح، لأن الرياضي مجرد جسد محض. فهو لم يمتلك لوغوس[3].

3- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الفن الروحي، وهو يتمثل في اللغة، والعمل الادبي. يرى هيغل أن اللغة هي الاداة الوحيدة التي تحيل الداخل إلى الخارج، وتجعل من الخارج حقيقة عينية تعبر عن الداخل، ولذلك نرى هيغل هنا يتكلم عن اللغة الادبية بوصفها مرحلة انتقالية من الديانة الجمالية إلى الديانة الروحية[4].

---

(1) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 148.

(2) إبراهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 419-421. وكذلك: ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 194.

(3) المصدر نفسه، ص 423-424.

(4) المصدر نفسه، ص 424.

من الدين إلى الفلسفة

كثيرة هي الآراء التي طرحت حول دور الدين ومكانته عند هيغل. ولنسلط الضوء على هذه القضية الفكرية الشائكة طرحنا متقابلات كثيرة لتوضيح ماذا نعني بالدين. والان نصل إلى المرحلة الاخيرة من هذه المتقابلات وهي مقابلة الدين - الفلسفة. ان الدين في فصل الروح المطلق وضمن النسق الهيغلي يأتي كحد وسيط بين الفن والفلسفة.

إن الاختلاف بين الدين والفلسفة هو اختلاف في المنهج (فالدين يعبر عن الحقيقة بطريقة عينية تاريخية. بينما الفلسفة تعبر عن الحقيقة بطريقة تصورية)[1].

بينما نرى ان موضوع الدين والفلسفة هو موضوع واحد، والذي هو المطلق أو الله أو الروح الكلي، ولكن طريقة التناول مختلفة فالدين يتناول الموضوع بشكل محسوس متصور، أي (تمثيلي). أما الفلسفة فتتناول الموضوع بطريقة تصورية فكرية[2].

بمقدورنا أن نسأل السؤال الآتي: هل تجاوزت الفلسفة الدين؟ أي أنها ألغت الدين؟ أي أن الدين لم تعد له فائدة تذكر بعد تجاوز الفلسفة؟ الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف أن هيجل قد حل هذه الإشكالية بطريقة فريدة من نوعها. وسوف نعرف هذا الحل من خلال النصوص الهيغلية في هذا الشأن.

1- إن هيغل يرفض الحل الكانتي بفصل الايمان عن العقل (الدين عن الفلسفة) على اعتبار أن لكل منهما طريقا ومنهجا، أو كلا منهما يبحث في مسائل مختلفة فالايمان طريق، وللعقل والعلم طريق. كما أوضحنا ذلك سابقا[3].

2- رفض هيغل جعل الدين هو نتاج الشعور والوجدان، أي انه انفعال وخيال، كما قال به تلامذته فيما بعد من الهيغليين الشباب، حيث يقول هيغل في موسوعة العلوم الفلسفية (إن صورة الدين هي ادنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية ان تعبر فيها عن نفسها، فعالم الموجودات الروحية والله نفسه يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر وحده بوصفه فكر فحسب)[4].

---

(1) إبراهيم، زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 431.

(2) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1423هـ، 2002 م، ط 2، ص 160. وكذلك: غالي، وائل، نهاية الفلسفة ودراسة في فكر هيجل، دار الثقافة، الفجالة، مصر 1997، ص 188.

(3) إبراهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 431.

(4) هيجل، الموسوعة الفلسفية، ص 84.

ثم يقول في فقرة أخرى: (يؤدي بنا الدين إلى كل شيء، يشمل كل شيء اخر بداخله، إلى مطلق بفضله ظهر كل شيء اخر إلى الوجود، وهذا المطلق لا تدركه الحواس وانما يدركه العقل أو الفكر وحده)[1].

إذن فالدين يتعامل مع شيء لا يمكن للحواس ان تدركه، انه يتعامل مع الروح المطلق أو الروح الكلي والذي لايمكن ادراكه عن طريق الحواس، وبذلك فان هيغل يرفض جعل الدين نتاج الوجدان والأحاسيس كما ذكرنا ذلك سابقاً.

ولقد رفض هيجل كما أوضحنا ذلك سابقاً - الدين التنويري الذي اخضع الدين إلى العقل بل إلى الفهم بالمصطلح الهيغلي، والذين جردوا الدين من روحه، بل ان هيغل قد رأى ان المنهج التنويري سوف ينفي الدين.

كما رفض هيغل طروحات الماديين الفرنسيين، اصحاب الموسوعة الفلسفية، حيث اقاموا تعارضا بين الايمان والمعرفة. لأن الايمان معرفة عند هيغل، أو هو صورة خاصة من صور المعرفة، وانه لا سبيل إلى الانتقال إلى المعرفة المطلقة الا بالعمل على محو صورة التعارض هذه[2].

هناك آراء ترى أن الحل الهيغلي لم يكن واضحاً بهذا الخصوص، ويمكن أن يصيغ مجموعة أسئلة بهذا الخصوص. ومن الأسئلة: هل أراد هيغل إلغاء الدين وتضمينه داخل الفلسفة؟ أم أن هيغل أراد تقوية الدين بإسناد الفلسفة إليه؟ أم أن الدين ومنهجه قد تطور فكرياً وتصالح مع الفلسفة؟ بعض هذه الآراء ترى أن هيغل قد اتبع الدين إلى الفلسفة. يقول جاك دونت: (ماذا يبقى من الدين عندما يفكر به الفيلسوف مجرداً من ثقله الروحي على الأقل في اعتقاده، وعندما يفسر تأملياً كل أسراره، وعندما يدمجه بأكمله في نظامه كلحظة من هذا الأخير، بدلاً من أن يدمج مذهبه في الدين، حيث إن الفكرة الحقيقية للدين هو أنه نظام كامل لا حدود له، ولا يقبل شيء خارجاً أو سام عليه)[3].

الدين يشعر بالإهانة كما يقول دونت، لأنه صار تابعاً للفلسفة، ولأن الدين يرى أنه

---

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) غالي وائل، نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيجل، ص199. كذلك زكريا ابراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، ص 443.

(3) دونت، جاك، هيجل والفلسفة الهيغلية، ترجمة حسين الهنداوي، ط1، دار الكنوز الادبية، سنة 1994، بيروت، لبنان، ص 70.

نظـام متكامـل لا يأتيـه الباطـل، لا من خلفه ولا من أمامه، فكيف يكون تابعاً؟ أو أنه عبارة عن لحظة من لحظات تطور الروح المطلق. والمشكلة أنه ليس اللحظة الأخيرة أو النهائية، بل اللحظة التي ما قبلها. وهناك لحظة أرقى منها وهي اللحظة الختامية. إنها لحظة الفلسفة وبالتالي فإن هيجل قد انتصر للفلسفة على حساب الدين، كما يرى دونت[1].

ويستعير دونـت مـن هيجـل نصا يؤكد هـذا المضمون يقـول هيغل:(ان الفلسـفة بوصفهـا الفكـر الذي يـدرك المضمون، تمتاز من جهة بالخاصيـة التمثلية للدين، وفهم العقلانية، وما فوق العقلانية كما تستطيع فهم نفسها، بينما لا يحصل العكس)[2].

ولكـن دونـت يعتـرف في النهاية ان هيغل لم يسـتقر فـي النهاية على رأي محدود ونهائـي، بـل هنـاك عـدم وضوح في الرؤيـا لهذا الشـكل، ومواقفه تتغيـر وتتبدل بتبدل المناسـبات والشـهود. وفي اعتقاد دونت ان هذا الالتباس والتردد في الموقف الهيغلي يفسر:(اثبات المشروع لنزعتين متعارضتين بصدد المخطط المنهجي الهيغلي، فبعضهم يجره إلى الدين(المسيحية) ولكن بلحظتها البروتستانية، وبعضهم يجره إلى الفلسفة)[3].

تاريخياً لم تسبق الفلسفة الدين، بل ان الفلسفات تطورت كما تطور الفكر الديني، بل انها نشأت أحياناً داخل الدين. ففي الفينومينولوجيا، نرى ان هناك تقابلا بين الديانة الطبيعية. والوعي المجرد. اما الديانة الجمالية تقابل الوعي بالذات، والديانة المؤمن بها -المسيحية -تقابل العقل[4].

ففي الديانة الشـرقية (الطبيعية) كانت صورة المطلق هو جوهر كلي، اما الإنسـان فقد اعتبر كائنا متناهيا، وهو ليس شـيئا، انه مجرد عرض، والحياة اسـتعباد، وكان هناك فـرد واحـد هـو الملـك أو الامير أو القائم على السـلطة حرا. اما الشـعب فهو مسـتعبد بالكامل وبالتالي لم تكن هناك علاقة حقيقية بين (الإنسان) والموجود الجزئي (الإنسان) والوجـود الكلـي (اللـه). انها ديانة خوف ورهبة وإله هـذه الديانات متعال على الوجود المتناهي، انه موجود مجرد[5].

---

(1) جاك دونت، هيجل والفلسفة الهيغلية، ص 71.

(2) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 171.

(3) دونت، هيجل والفلسفة الهيجلية، ص71. وكذلك: وائل نور، نهاية الفلسفة، ص214.

(4) إبراهيم، زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص408. كذلك وائل نور، نهاية الفلسفة، ص212.

(5) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص157. كذلك زكريا ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص427.

وفي الديانة الجمالية أو ديانة الفن، هي ديانة اليونان، خلع على الاله طابعا بشريا وراح الوعي البشري يصنع صورة الاله حسب مايرى، أو يضمن فاعليته الخاصة، حتى اغترب عن الجوهر وتحول إلى آنية، وهذه الآنية بقيت مجرد سلب، أي أنها لم تستطع أن تدرك ذاتها إلا باعتبارها آنية متناهية لا تملك روحاً[1].

لذلك صار من الطبيعي أن تصل هذه الديانة في النهاية إلى فقدان تام لاي عنصر روحي وإلهي، وشعور حاد بالقلق وتداع للاخلاق النبيلة. ففي العصر الروماني فقدت الثقة بالالهة والتماثيل وبقوانينها، التي كانت تصنع للالهة والتي كانت في العصر اليوناني الاول تعتبر تماثيل ذات روح، وان الفنان يهب روحه إلى تلك التماثيل، أصبحت في العصر الروماني تماثيل لا حياة لها. وهكذا الامر في كل الطقوس الدينية الأخرى التي تجلب السعادة للمواطن. حيث كان هيغل يرى ان الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد بالتاريخ، لأنه كان هناك إحساس بوجود وحدة بين البشر والالهة، بين المتناهي واللامتناهي. فالإنسان في هذه الديانة يشعر بلا نهائيته[2].

إن الدين لا ينقرض بمجرد ظهور ديانة أخرى، أو فكر اخر جديد، بل هو مستمر، والتاريخ شاهد على ذلك. وقد ينحط ويتدهور، ولكنه يستمر فليس هناك ديانة تموت أو تنحل أو تنقرض، إن انحطاط الديانة اليونانية قد مهد لظهور السيد المسيح. ان الديانة المسيحية هي الديانة الأرقى كما يرى هيغل لأنها انتجت (الفلسفة النظرية) بالمعنى الهيغيلي وانه الوجود في ذاته ولذاته، أو الروح الكلية المطلقة، وهو مبدأ الوحدة بين الروح الالهية والروح الإنسانية، والروح التي تصل الفلسفة بالدين لأن الصلة التي تربط الفلسفة بالدين هي صلة داخلية[3].

إن الله يمثل ماهية مجردة كما في الديانة الشرقية واليهودية، وقد استحال في شخص السيد المسيح إلى وعي بالذات دون أي واسطة، فقد وحدت الطبيعتين الالهية - البشرية، واستطاع ان يتسامى بنفسه في شخص المسيح الإنسان إلى مستوى الماهية، وبذلك تجاوز ذاته من حيث هو كائن متناه[4].

---

(1) إبراهيم زكريا، المصدر نفسه، ص 428.

(2) إبراهيم زكريا، المصدر نفسه، ص 429.

(3) غالي وائل، نهاية الفلسفة (دراسة في فكر هيجل)، ص 192.

(4) إبراهيم زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 428.

فالديانـة المسـيحية ارقـى الديانات كمـا يرى هيغل، يقول:(لقد اظهرت الشـعوب عرفانا واحتراما تجاه سادتها ومعلميها موسى وزارادشت ومحمد، ولكن هذا كله ينسب إلـى الظهـور، فأولئـك الأفـراد الذين كانوا معلمي الشـعوب، لم يسـهموا بأنفسـهم في مضمـون العقيـدة، فـي المضمـون المطلـق، لا الحقيقـة الخالدة التي هـي حقيقة لذاتها وبذاتهـا. إن الشـخص ليـس هـو مضمون العقيدة والاعتقاد في شـخص مـن هذا النوع ليـس هـو الاعتقـاد في الدين، إن معرفة من كان معلماً هي تعيين للطبيعة الإلهية. وبهذا المعنـى هـو ليـس شـخصاً تاريخيـاً، والحال إذا اعتبرنـاه على هذا النحـو بوصفه معلماً شيمة فيثاغورس وسقراط... فقد يكون بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون، لكن هذا الشخص في الدين المسيحي (هو المسيح المتعين)[1].

لمـاذا فالديانـة المسـيحية هـي أرقـى الديانات، لأن الـروح (الله) وقـد حلت في الطبيعـة، فالمسـيح هـو ابـن الله، أي أنـه الروح المطلق، وقد تغلغل في الطبيعة بشـكل عينـي وتاريخـي، وهـو مختلف عن باقي الأنبياء الموحى إليهـم، والذين اعتبرهم هيغل معلمين، وهذا الموقف بالنسـبة لهيجل قد اختلف، ففي كتابات الشـباب، وحياة يسـوع كان متاثرا بفلسـفة الانوار حيث كان يعتبر السـيد المسـيح إنسانا طبيعيا، له أب وأم، أما الآن فالسيد المسيح عنده هو ابن الله.

أما كيف يرى هيغل ان الديانة المسيحية هي الارقى، وهي الخاتمة، ومن رحمها انتجت الفلسفة مع ايمان هيغل بالتطور الروحي والفكري مع التقدم التاريخي. فالديانة الإسـلامية مثلا أتت بعد المسـيحية، ومن المفروض حسـب الجدل الهيغيلي ان تكون الديانـة الإسـلامية أكثـر تطـوراً مـن المسـيحية لأنهـا اتت بعدهـا، وبالتالي فمـع التقدم التاريخي يتجلى الروح المطلق أو يظهر أكثر.

(رغم ان تفسـير هيغل يختلف جذريا عن جميع التفسـيرات التاريخية والفلسـفية التي سـبقت، والتي اقصت الإسـلام كليا عن التاريخ الكوني مستسـلمة ومتأثرة في ذلك بالمنظور المسـيحي التقليدي المناوئ للإسـلام، الا ان الديالكتيك الهيغلي لا يريد ان يرى في الإسلام الا لحظة النقض الرئيسية في سيرورة تطور العالم الجرماني المسيحي، والحال ان هذا المبدأ إذا ازلنا عنه غلافه الفلسـفي المجرد يقودنا حتما إلى الاسـتنتاج الوحيد الذي يفرض نفسـه حينئذ، وهو ان هيغل رغم كل عبقريته وأصالته وجرأته من

(1) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 152.

التحـرر مـن قيـود ثقافته الموروثة، ظل أو بالأحرى اختار أن يظل أسـيراً لتلك الاحكام الجاهزة، مركزا كل عبقريته على ايجاد تفسير فلسفي متين وعقلاني لها)[1].

(إن اللحظة الإسـلامية كما يسـميها هيغل تتموضع بين الكاثوليكية والبروتسـتانتية الشـيء الذي يعلن ديالكتيكيا ان الإسـلام هو نقيض الكاثوليكية وان البروتسـتانتية هي نقيض الإسلام)[2].

كذلك وجدنا من الضروري ان نوضح كيف فهم هيغل الإسـلام كدين، وكلحظة تاريخية (يرى هيغل ان الروح الإسلامية قادرة على ان نستنتج تاريخا إنسانيا دنيويا نبيلا، يذهلنا بنشـاطه وتضحيته وتعصبه للمطلق (الله)، كما يذهلنا بسـخائه وكرمه، ولا اباليته حيال الاهداف الذاتية. ولكن هذا النبل والكرم والاخلاقية التضحوية تخفي في الجوهر ذاتـا سـلبية مـن وجهة نظر النشـاط التاريخـي الملموس نظرا لأن الوحـدة مع موضوعه التـي يريدهـا هدفـا نهائيا له، هي وحدة ذهنية بحتة مجردة ووحدة مع مطلق مفارق جدا مجهـول. وبمـا ان الوحدة العليا التي يسـعى العقـل الكوني لبلوغها، هي وحدة متحققة فعليا في الوجود الملموس (أي في شـخص السـيد المسـيح) اذن فان المبدأ الإسـلامي المذكور لا يمثل في السيرورة التاريخية مرحلتها الاخيرة، بل مرحلتها ما قبل الاخيرة، وبالتالـي ان تحضـر الشـروط اندماجها امـام المرحلة القادمة الممثلة بالمبدأ المسـيحي اللوثري، مبدأ الحقيقة المطلقة حسب هيغل)[3].

أمـا كيـف يفسـر هيغـل التناقض الحاصل من قوله بأن سـبق الإسـلام فـي زمنيته العقل الكوني من المسـيحية؟ فان جواب هيغل على هذا السـؤال لا يتوافق مع منهجه الديالكتيكي، لأن ديالكتيكية يؤكد بشـكل صارم بأن، (زمنية العقل الكوني ليسـت شـيئا اخر سوى زمنية التاريخ الإنساني وهذا يعني حسب هيغل، ان المبدا الاحدث زمنيا هو المبـدأ الأكثـر تقدما في التعبير عـن الوحدة بين الذاتي والموضوعي، وان الروح الكلي تتجلـى كلمـا تقـدم التاريـخ، والروح الذاتـي الفردي يختـرع طرقاً جديدة فـي محاولته الالتحاق بالروح المطلق مع التقدم الزمني[4].

(1) الهنداوي، حسين: على ضفاف الفلسفة، ط 1، سنة 2005، كتاب الحكمة الشهري، ص 134.
(2) حسين الهنداوي: على ضفاف الفلسفة، ص 134.
(3) المصدر نفسه، ص 196.
(4) سيتس، ولتر: فلسفة الروح، ص178.

ولكـن التبريـر الهيغيلـي لهـذه القضية هو ان المسـيحية لم تكن في العالم سـوى مسـيحية محطمة خارجية (كاثوليكية)، فالمبدأ الكاثوليكي لديه لا يثير المسـيحي الحق الا في الاسم والمظهر الخارجي ووحده مجئ (اللوثرية) هو الذي سيدشن نزول المبدأ المسيحي الحق إلى ساحة النشاط التاريخي الفعلي[1].

ولكن الحقيقة أنه هيغل منذ البداية اعتبر المسيحية هي الدين الارقى، على اعتبار ان السيد المسيح هو ابن الله، وهو الروح الكلي الذي تغلغل في الطبيعة، أي انه الروح لذاتـه بالمفهـوم الهيجلـي، ومـن ثـم بعد موتـه وقيامه أصبـح بذاته ولذاته فقد اكتسـب الخبرة من خلال تغلغله في الطبيعة ومن ثم ارتفع بعدما اكتسـب هذه الخبرة ليتخلص مـن اغـلال الطبيعـة الماديـة، فأصبح الروح القـدس، أي الفكر بذاته ولذاتـه. اما الديانة الإسـلامية فهي لم تكسـب هذه الخبرة ولم يكن محمد ﷺ ابن الله (أي الروح الكلي وقـد تغلغـل فـي الطبيعة مثلما كان السـيد المسـيح)، والمعلومات تأتـي إليه عن طريق الوحي، أي عن طريق خارجي، أي ليس لديه علاقة باطنية (كعلاقة الأب بالابن)، حيث الابن هو امتداد للأب، وله نفس الروح[2].

وعلى هذا فالسيد المسيح هو ابن الله. إنها عقيدة يؤمن بها هيغل، وهو أي السيد المسـيح شـخص مختلف عـن الأنبياء الباقين، والعلاقة مع الـذات الالهية، أو المطلق، أو الروح الكلي، تكون علاقة ذات مع نفسـها، فليس هناك داع إلى الوحي. ولهذا فإن هيغل يرفض الوحي (لأن قولنا ما المقصود بالوحي؟ ما مضمونه؟ عندما يقال لنا ان ما اوحي به يمكن اكتشافه عن طريق العقل البشري، ولكن المعرفة الخاصة بالطبيعة الالهية بهذه الطريقة لا تصل الإنسـان بوسـيلة خارجية، انها الصورة الاولى للوعي، وعلى هذا الاساس المح موسى الله في النار الموقدة)[3].

فإذن هناك رفض لديانة الوحي من قبل هيغل لأنها معطى خارجي[4].

وهـو موجـود بشـكل نسـبي فـي الديانـة الوثنية، وموجود بشـكل أدق فـي الديانة المسـيحية. ولكننـا لا نمكـث – كمـا يقـول هيغـل ولا يجب ان نمكث فـي هذه الحالة

(1) المصدر نفسه، ص136

(2) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص151. وكذلك: وائل نور: نهاية الفلسفة، ص189.

(3) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص152.

(4) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص152.

الخارجيـة، ان هـذه الصـورة يجـب أن تلغـى (بـل يجـب ان تصبح امرا روحيا بالنسـبة إلـى الـروح، عليهـا ابعاد هذا الوجود الخارجي لأنه يحتوي أي شـيء روحاني. فجوهر الديـن هـو اللـه، واذا سـألنا من هو اللـه؟ كان علينا الجواب ان الله هـو الروح المطلق الاساسي)[1].

يتبيـن مـن هـذا النص ان هيغل يدعو إلى دين باطني، وان السـيد المسـيح يتحول من روح جزئي إلى روح تحل في الجماعة (الكنيسـة) كما قال السـيد المسـيح (هناك حينمـا تجتمعـون أكـون أنا بينكـم)، أي أن روحه قد حلت فيهم، وهي دعوى عميقة قد عمقتها البروتسانية اللوثرية التي آمن بها هيغل واعتبرها الدين الحق، فهو يرفض تعاليم المسـيحية الخارجية كما يقول، ويرفض ديانة الوحي، ويعتبر رسـالة السيد المسيح حقه هي رسالة روحية (باطنية عميقة)، ويرى أنه لا يمكن قيام دين حقيقي من دون مخاطبة الروح، وهي صميم العقيدة اللوثرية، وهي العقيدة الوحيدة التي تستطيع ادراك المطلق أو الروح الكلي أو الله.

ما هي أوجه الاختلاف والتشابه بين الدين والفلسفة

كتب هيغل يقول: (إن الدين هو نقيض الثقافة على العموم. فهو لا يملك شـكل الفكـر (الفلسـفة) كمـا أنه لا يملك المضمون المشـترك مع الثقافـة، لأن هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي. لكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي، بمعنى ان الدين ليـس إنتاجـاً بشـرياً، والثقافـة عمومـا بما فيها (الفكـر) هي نتاج إنسـاني. فوظيفة الدين الرئيسية هي اللامتناهي، أي الله)[2].

الاختلاف الرئيسي هو الاختلاف في المنهج والطريقة. حيث يرى هيغل ان موضوع الفلسـفة والدين هو واحد، وهو الله، فان وعي الله، وعي تمثلي (شـكل موضوعي أو تعييني. الفكر الذي يتعارض فيه الإنسـان مع جوهر الالوهة فيتمثلها كشـيء آخر مغاير له)[3].

ولكـن كيـف يحـاول الاتصـال أو الاتحاد مـرة أخرى بالروح الكلـي أو الله؟ من خلال الخشوع والعبادة كما يقول هيغل، حيث يرتفع هذا التعارض بين الروح الجزئية

---

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص146. كذلك: وائل غالي، نهاية الفلسفة، ص184.

(3) المصدر نفسه، ص147.

(الإنسان) والروح الكلية (الله) من خلال الخشوع، (ان الخشوع وحدة الالهي والإنساني، لكنه شعور الفكر، ففي عبارة الخشوع يدخل الفكر، فهو يدعونا إلى الافتكار، فكر يتوق إلى الخشوع يقرن به - لكن شكل الفلسفة فكر خالص، علم معرفه)[1].

وهنا النقطة التي يبدأ فيها الخلاف بين الدين والفلسفة، وهو خلاف منهجي.

إذن كيف تدرك الفلسفة الله؟ يقول هيغل (ان الفلسفة تتصرف تجاه موضوعها المطلق (الله) كوعي يفكر، وليس الحال كذلك مع الدين)[2].

الدين يعبر عن نفسه بواسطة الأسطورة - التمثل الصور كما في قصة السيد المسيح، أو قصة نزول ادم من الجنة... الخ. (إنه يتضمن الحق كما يتمثله الروح. ان الدين يوضح الجوهر بالصورة من خلال الاسطورة، اما الفلسفة فهي لا تهتم بالفكر الا كفكر، ولا تعترف بالقضايا المتضمنة في الأساطير)[3].

إن موضوع الدين والفلسفة واحد، كما ذكرنا ذلك سابقا وهو الله أو الجوهر، والنقطة الاساسية في الفلسفة هي عدم بقاء ذلك الجوهر خارجيا، فاذا قلت جوهر روحي فان هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي لا في الخارج[4].

أما في الدين (يرتدي الروح شكلا خاصا، يمكنه ان يكون ملموسا، كما في الفن الذي يمثل الألوهة، وفي الشعر الذي يشكل تمثله الحسي اساسه بالذات. ان هذا التكوين للروح هو تمثل[5].

وهنا تختلف الفلسفة عن الدين. ذلك ان الفلسفة تتميز في ان المضمون نفسه ينظر إليه في صورة فكر. ففي الدين لا بد من تمييز لحظتين:

1- اللحظة الاولى: يكون شكل الوعي موضوعيا، هناك تعيين للوعي، حيث يكون الموضوع الاساسي هو المطلق، كشيء خارجي بالنسبة إلى الروح الذاتي (الإنسان).

2- اللحظة الثانية: التعيين أو مرحلة الخشوع والعبادة، الحياة الحميمة بعد ان زال التعارض عنها، واستبعد الفصل فلا يكون الروح الا واحدا مع الموضوع، والفرد

---

(1) هيجل، تاريخ الفلسفة، ص147.

(2) المصدر نفسه، ص147.

(3) المصدر نفسه، ص147.

(4) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص188-189.

(5) المصدر نفسه، ص160.

يكون بكامله مسكونا بالروح)[1].

فالفلسـفة الموضـوع ذاتـه الـذي للديـن، لكن في الدين يشـكل مرحلتيـن، اما في الفلسـفة فهو يشـكل مرحلة واحدة، لأن الفكر يوحد المضمون لا الشـكل. وبحسب ما افكـر يكـون مضمون الفكر شـكلا فكريا فلم يعـد مطروحا أمامي، ولا موضوع مقابلي، بل هو في روحي[2].

إن نـوع التشـكيلين المختلفيـن همـا اللـذان يظهـران الديـن والفلسـفة مختلفيـن متعارضين أحياناً.

إن الاختلاف القائم بين الدين والفلسفة هنا هو في معرفة الجوهر(الله). ان الروح والجوهر تظهر كشيء خارجي في الدين، لكن العبادة والخشوع يستعيدان هذا التخارج، وهذا ما تفعله الفلسـفة. في الوعي الديني يكون التمثل هو شـكل معرفة الموضوع، فلا تقول في الفلسـفة إن الله أنجب ابنه، وإنما تعترف الفلسـفة بالعلاقة المتضمنة في هذه العلاقة، وبما أن الفلسفة موضوعها هو المطلق في صورة فكرية، فإن فضلها على الدين يكمن في أن ما هو مفصول في الدين متوحد فيها[3].

وقد وصف هيغل تعارض الدين والفلسفة بشكل جدلي تاريخي. يقول هيغل: (إن المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي:

1- يظهـر الفكـر داخليـا. 2- ثـم يتجلى إلى جانب تمثـلات الدين بحيث لا يبلغ التعارض إلى مسـتوى الوعي. 3- لكن الفكر اللاحق (الفلسـفة) عندما يتقوى، ويعتمد علـى نفسـه يعلـن عداءه لشـكل الدين، ويرفـض أن يرى فيه مفهومـه الخاص فلا يعود ويبحث الا عن ذاته[4].

يوضـح هيغـل الخلاف، ومن ثم الصراع الذي قام بين الدين والفلسـفة من خلال ضـرب امثلـة تاريخيـة حيث يقـول: (في الحضـارة اليونانية نرى الفلسـفة محصورة في الحلقـة التـي شـكلها الدين الشـعبي وثـم تحرر منه، وتتخـذ تجاه الدين الشـعبي موقفا معاديـا، إلـى ان تـدرك ما فـي داخله، وتتعرف على ذاته، فـي المعارضة ويظهر ملاحدة

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص160-161.

(2) هيغـل: محاضـرات فـي تاريخ الفلسـفة، ص161. كذلك راجع: الخوري، بولس: في فلسـفة الدين، ص29-32.

(3) المصدر نفسه، ص161-162. كذلك وائل غالي، نهاية الفلسفة، ص196-197.

(4) المصدر نفسه، 164.

كثيرون، فقد تم اتهام سقراط بالاستهزاء بالالهة وكان أفلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء، واراد ان تمحى تواريخ الالهة من باب التربية في جمهوريته. ولم يعد الافلاطونيون المحدثون الا في زمن متأخر جدا إلى الدين الشعبي، مركزين على العام ودلالته)[1].

وكان هذا الصراع واضحا في المسيحية، حيث كان تطور المعارضة في الدين المسيحي، حيث كان الفكر تابعا وليس حرا، وهو مرتبط بشكل الدين، وعند آباء الكنيسة، كان الفكر خادما للعقيدة أو للدين. ولكن في عصر لوثر أصبح الفكر حرا، لم يعد تابعا للدين، حيث اراد إعادة الدين المسيحي إلى شكله الاول. حيث يرى هيغل ان المسيحية الحقة التي يؤمن بها لوثر فيها من الاصالة والمصداقية ما يجعلها الاساس، أو ما يجعلها المنطلق للفكر الحر. اذن الفكر هو الذي طور العقيدة في البداية ومن ثم قام هناك تعارض بين الدين والفلسفة، عندما استند الفكر إلى ذاته في بادئ الامر. يقول هيغل:(وانطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغرد، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة. حارب الدين، ولكن بعد ذلك جرى انصاف للدين. اكتمل الفكر في مفهوم عيني للروح، ونسى هجومه على الفكر المجرد، وجرى عقد المصالحة بين الدين والفلسفة)[2].

في هذه النصوص يحاول هيغل ان يبين سبب الصراع بين الفلسفة والدين، لكنه في نفس الوقت يحاول ان يخفف من حدة هذا الصراع بأن يصل الفلسفة بالدين، وان يجد الاسس المشتركة بينهما، وهو مؤمن انه مع مرور الزمن سوف تكون هناك مصالحة، رغم جموح العقل وخمول الدين أو ضموره، فيتصور الدين شكلا ومضمونا. وبعد مجيء لوثر وتحول الدين إلى مفهوم روحي عميق فقد انتج الفلسفة كما يقول هيغل، كما انتج الدين الشعبي الفلسفة اليونانية.

لقد حاول ان يجعل الايمان تعقلا، أو ان اساس العقل هو الايمان، وان الدين هو مرحلة من مراحل تطور الروح المطلق وتبنى طروحات الآباء، مثل القديس اوغسطين، والتي تتلخص في ان الايمان تعقل، أي على الايمان ان يتجه إلى التعقل حتى لا يصير إلى السذاجة، وانما إلى الايمان الفعلي[3].

---

(1) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص165.
(2) هيغل، موسوعة العلوم النفسية، ص83.
(3) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص214.

كما يذكر هيغل القديس انسلم وعبارته الشهيرة:(لاافهم لكي اؤمن، بل اؤمن لكي افهم، لانني لم أستطع أن أفهم دون أن أؤمن)[1].

ولكـن مـا هـو الايمـان؟ قـد يبدو للوهلـة الاولى من كلمـة (ايمان) هـو الاعتقاد بشـيء دون تحليـل أو مراجعـة. وقد تطلق هـذه الكلمة كمقابل لكلمة عقل (وهي تعني الدين)[2]. أي أنها تعني المعرفة القلبية، مقابل المعرفة العقلية.

وقـد يبـدو مـن هذه العبارة لمحة صوفية. وفي القديم حـلا للصراع الذي قام بين رجال الدين والفلاسفة، توصلوا إلى حل لهذه الاشكالية فرأوا ان هناك طريقين للمعرفة، طريق الانبياء (المعرفة القلبية)، وطريق الفلاسفة (العقلية التحليلية). والايمان هنا يشمل المعرفـة القلبيـة واداتها هي الحدس، والمعرفة المباشـرة التـي تتم دون تفكير نظري أو تعبيـر قـوي. ويعتبر القائلون بنظرية الحـدس، ان الحدس افضل معرفة، ويعتبر القائلون بهذه النظرية ان للإنسان ملكة مستقلة خاصة بهذه المعرفة (الحدس)[3].

فالحـدس هـو الايمـان أو معرفـة الشـيء من دون ملاحظة أو تجربـة، أو من دون استخدام العقل. واغلب الديانات ترى ان الايمان (نظرة) (فطرة الناس التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله). إن الفطرة تعني هنا الطبيعة الإنسـانية الاصيلة (تقول ايمان نظري أي ايمان بدون تعاليم وبدون جهد عقلي أو أي جهد آخر)[4].

وقد تعني كلمة ايمان (دوغمائية) مقابل العقل، أي الاعتقاد غير المبني على أساس عقلي تجريبي، ويشمل هذا الاعتقاد بالمعجزات والأشياء الخارقة للطبيعة، وتكون على الضـد مـن كلمة عقل. وهي هنـا تعني الايمان الديني المحافظ ذي الثوابت والمقدمات التي لا يمكن مسها ومحاولة مناقشتها "تعني الكفر والزندقة والهرطقة"، وفي الأدبيات الاوربية تعني (الكنيسة الأرثوذكسية) أو معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية القديمة التي أنتجها اللاهوت)[5].

وقد يكون من التعريفات المهمة التي تحصر الدين بالايمان هو الإحساس القلبي بوجـود قـوة غيبيـة تعنـى بامـور الإنسـان، ويرتبـط بها الإنسـان بعلاقة الحـب والتوكل

---

(1) المصدر نفسه، ص215.

(2) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها مشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، ص427.

(3) أحمد، القبانجي: الإسلام المدني، ص27.كذلك الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص89-91.

(4) المصدر نفسه، ص28.

(5) أحمد القبانجي، الإسلام المدني، ص26.

والاعتماد المطلق[1].

الإيمان مفردة أو مصطلح مرتبط بالدين دائما. صحيح ان هذه الكلمة قد تأتي في سياقات ومعان أخرى، ولكن حينما نطلق الكلمة يذهب الذهن دائما إلى العقيدة الدينية.

وتعريف الإيمان عند هيغل هو (معرفة الروح بواسطة الروح)[2]، هو الدين النقي، ليس دين المنفعة، أو دين الخوف، بل الدين الخالص لله. فقد رفض هيغل ديانة الخوف أو الذلة اليهودية لأنهم يعبدون إله خوفاً منه، أو ديانة المنفعة على الطريقة الكانتية أو الديالكتية، الإيمان بالله بالنسبة إلى ديكارت، حتى تبقى الاخلاق والقيم وبالنسبة لكانت حتى يقوي الدين قانون الاخلاق. إنه إيمان خالص، وحب خالص[3]، وكقول القرآن الكريم ﴿ ... قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ... ﴾، بمعنى أن هناك إيمان ظاهر بسبب مصلحة، وإيمان حقيقي قلبي، وكما عرفنا سابقاً حاول هيغل أن يخفف من شدة التعارض بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والإيمان، بإعطاء تعاريف للدين قريبة من العقل، وأن يثبت، كما أثبت الآباء المسيحيون، أن الإيمان تعقل، وأن التعبد تعقل، حيث يقول هيغل: (إن الدين هو الروح المطلق، أي الوحدة القائمة في ذاتها ولذاتها، بين موضوعية الروح وتصورها، وهي الوحدة التي تنتج إنتاجاً أزلياً، وأنه الروح في حقيقتها المطلقة. إن الدين هو مبدأ من الدرجة الثالثة من درجات تطور الروح في حقيقتها المطلقة[4].

إن اللاهوت هو المركز الذي تنطلق منه الفلسفة، كما يرى هيغل، وتصل إليه الفلسفة. ان الدين فلسفة، والتعبد فكر في حال بحث عن نفسه الحقيقية، أي ان تعبير التعبد يحتوي على محتوى فكري. والدين لا يفكر في صورة ضمنية فقط. انما هناك صورة صريحة لافكار نظرية صريحة[5].

وكما هو واضح عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين وفلاسفة ولاهوتي العصور الوسطى المسيحية، فهناك افكار واضحة عقلية في مسائل الاعتقاد والمعرفة والالوهية

---

(1) زكريا، ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص356.

(2) سيتس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، سنة 1998، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص234.

(4) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص207.

(5) المصدر نفسه، ص208.

والعالم والنفس...الخ. وكانت هذه الفلسفة من حيث انها جهد عقلي، وليس من حيث خضوعها للدين. أو المؤسسة الدينية، ان الدين النظري عند هيغل، هو دين العقل وليس لاهوت طبيعة على طريقة المتنورين الذي هو محصلة الفهم، ان مهمة اللاهوت الطبيعي كما يرى هيغل هو نوع من انواع ميتافيزيقيا الفهم، أي أنه علم الفهم، وليس علم الفكر العقلي، وينظر اللاهوت الطبيعي إلى الله نظرة تجريدية، فهو يحيل الله إلى الجوهر. وقد أوضحنا ذلك في مبحث التنوير في مجال انتقاد هيغل لمفهوم الدين عند المتنورين. اما الدين الفعلي الهيجلي أو اللاهوت العقلي، ان جاز التعبير، فهو يجعل الله روحا توحد الشكل النظري، أو الذاتي، والمحتوى الجوهري، أو الموضوعي في الجماعة الواعية[1].

(إن إيمان فلسفة هيغل هو شبيه بأيمان آباء الكنيسة في العصور الوسطى، حيث يرون ان الفلسفة الحقيقية هي الدين المسيحي، واني حين أصبح مسيحيا، أصبح فيلسوفا، ولم ترى الحقيقة أي الله، إلا في المسيحية، ولا يعرف الفلاسفة جانبا من الحقيقة الا باقترابهم من المسيحية)[2].

يتبنى هيغل طروحات أحد الآباء الذي يرى أن الأفلاطونية المحدثة موجودة باكملها في الآيات الأولى من انجيل يوحنا، ومن المعلوم ان الافلاطونية المحدثة متآخية مع الدين، أي أنها فلسفة قد نشأت في داخل إطار ديني صحيح، انما مزيج من فلسفات يونانية، لكنها قد روضت لصالح الدين، ومن المعلوم ان معظم فلاسفة المشرق الإسلامي الذي يقابل العصر الوسيط المسيحي، قد تبنوا طروحات الافلاطونية المحدثة وخاصة نظرية الفيض، وقضايا معرفية واخلاقية، كثيرة أخرى. لذلك فإن الافلاطونية المحدثة قريبة من كل فلسفة دينية سواء كانت مسيحية أو إسلامية. فهنا نجد أحد الآباء يدافع عن هذه الفلسفة، ويرى ان هذه الفلسفة متضمنة في الآيات الأولى من إنجيل يوحنا[3].

ويرى أن في هذا الإنجيل نجد (الكلمة) هي المسيح، لأن الكلمة هي (الله) والمسيح هو الله (ابن الله)، وعلاقة الأب بالابن علاقة اتصال (روح واحدة) كما نجد

(1) الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص89.

(2) المصدر نفسه، ص92.

(3) غالي، وائل: نهاية الفلسفة "دراسة فكر هيجل"، ص209.

أن الكلمة تلقي نورها على الإنسان منذ ولادته، سواء كان ذلك قبل المسيحية أم بعدها، وهي عقيدة إسلامية مسيحية مشتركة ((ونفخنا فيه من روحنا))[1] فالكلمة إذن تتجسد وتأتي في صورة المسيح وعن طريق نور هذه الكلمة بقي النور في الإنسان من قديم الزمان ولو انه كان ضئيلا الا بتجسد الكلمة من المسيح، لذا فان ما قاله القدماء (من فلاسفة وحكماء وانبياء قبل السيد المسيح) من أشياء صحيحة، لا بد ان يعد صادرا عن ما جاء متفقا مع المسيحية ولذلك كان من السهل ان يقال عن افلاطون انه مسيحي فعلا، وهو واضح من قول أحد الآباء المسيحيين: (سقراط ايها القديس ادعُ لنا)[2].

(اذن اتصال الدين بالفلسفة اتصال ضروري، وهو اتصال باطن ضروري، غير تاريخي، وغير لاهوتي، وهو اتصال يقول: إن الروح تقوم للروح، وبان الله يقوم للجماعة، يحتضن الدين إلى لحظة ضرورية، لكن غير كافية من لحظات التوسط)[3].

إن هيغل لا يرى أي تعارض بين الدين والفلسفة، فهو يرى أنه ليس من الممكن أن يكون هناك عقلان، عقل إلهي وعقل إنساني، بل إن العقل الإنساني هو جزء من العقل الإلهي والروح الإلهي روح قائم في الإنسان.

أما التعارض المعروف بين الفلسفة والدين فهو تعارض يقيمه الله بنفسه في نفسه عبر حياته المنتجة والعلمية. إن المعرفة والاعتقاد وجهان لعملة واحدة. إنها تاليه الله لنفسه في الإنسان من حيث إنه يكلم نفسه مرتين: مرة دينياً، ومرة فلسفياً.

إن الفلسفة لا تعارض الدين لأنه ليس في مقدور الفلسفة أن تعارض الدين (الروح) التي تنفعل بداخلها وبداخل الدين معاً. وكلما ترك الإنسان العقل على طبيعته ولم يحاول تعيينه أو تخصيصه، قل هذا التعارض[4].

إن الفهم وليس العقل، هو الذي انشأ هذا التعارض والصراع بين الدين والفلسفة منذ اليونان إلى عصر التنوير[5].

إن محتوى الدين والفلسفة واحد، هو الله، وشكلهما واحد هو معرفة الله لنفسه بنفسه، ولكن هذه المعرفة مباشرة في الدين، وغير مباشرة في الفلسفة.

(1) القران الكريم، سورة الانبياء
(2) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص210.
(3) المصدر نفسه، ص 209.
(4) المصدر نفسه، ص210-211.
(5) جونز، ادورد، الفلسفة الوسيطة، ترجمة علي زيعور، دار الاندلس، بيروت، ط3، 1982، ص72

إن هيغل يرى انه لا يمكن ان تقوم فلسفة بدون الغاية الدينية الضرورية، وتؤكد حرية الفكر على الضرورة المسبقة للاعتقاد. وان هيغل لا يستبدل دينا بدين اخر، انما يريد ان يفهم الدين عموما، والدين المسيحي خصوصا. وذلك لأن الدين المسيحي هو اللحظة النهائية والضرورية والتربوية التي يمر بها الإنسان[1]. إن المحاولة الهيغلية في اعادة تاهيل الدين سوف تجابه بالنقد من عدة اتجاهات وفي مستويات مختلفة، وقد بدأت عملية النقد هذه في حياة الفيلسوف نفسه[2]، وبعد وفاته بقليل، واستمر هذا النقد إلى يومنا هذا.

ففي حياة الفيلسوف تكونت ما يسمى بالمدرسة الهيغيلية وجلهم من الطلاب الذين قام بتدريسهم أو الذين استمعوا إلى محاضراته في الجامعات الالمانية المختلفة التي درس فيها هيغل وخصوصا جامعة برلين. وقد انقسمت هذه المدرسة في حياة هيغل إلى عدة اتجاهات بحسب موقفها من الفكر الهيغيلي خصوصا والفكر المثالي عموما. فهناك يسار هيغيلي، ويمين هيغيلي ووسط هيغيلي وهذا الوسط ينقسم ايضا يمينا ويسارا. وهناك تقسيمات أخرى، ولكن التقسيمات الرئيسية لمعظم دارسي الفكر الهيغيلي تكون من هذا القبيل أي يمين، وسط، يسار. لقد قام اليسار الهيغيلي المتمثل في (فيورباخ،واشتراوس، وبرونوباور، واشترنر)، بعملية نقد جذرية للدين، بل انهم ركزوا في اغلب مؤلفاتهم على نقد الدين. ولذلك قال ماركس حين كان في بدايته من اليساريين الهيغليين:(ان مرحلة نقد الدين في المانيا قد انتهت)[3] ولذلك يجب ان ينتقد الوضع الاجتماعي والسياسي.

ولكن كيف استطاع هيغل اعادة تاهيل الدين واعطاءه جرعة الحياة بعدما خشي عليه من الموت والتلاشي بفعل معاول النقد التي بدأت تهدم به سواء كانت من فلاسفة التنوير أو من الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة المؤمنين بالعلم وقدرته على حل كل الاسئلة الكبرى والتي كان يجيب عنها الدين بشكل غير مقنع كما يرون. وبالتالي فأن المسألة مسألة الوقت حتى يتلاشى الدين وتنتصر الحقيقة العلمية[4].

---

(1) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص214.

(2) سرو، رينيه: هيغلوالهيغلية، ترجمة نهاد ورضا، ص64

(3) عطية، احمد عبد الحليم: الإنسان في الفلسفة فيورباخ، ص 181

(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، بدون تاريخ، ص245.

قـام هيغـل بعملية التأهيل هذه من عدة محاور واتجاهات، محاولا معرفة اسـباب انحطـاط الديـن، ومعطيـا طرقـا لمعالجة هذا الانحطـاط. فمن خلال دراسـته المتعمقة لتاريـخ الفكـر وحركته، وللتاريخ الإنسـاني أو (حركة الـروح وتجلياتها)، رأى هيغل ان هنـاك تياريـن يسـيران باتجـاه واحد، هما: الدين من جهة، أو الفكر (الفلسـفة) من جهة أخرى[1].

بل إن هيغل رأى ان الفكر (الفلسفة اليونانية) قد نشأت في احضان الدين الشعبي ولكن فيما بعد أصبح هناك صراع بينهما، وهجوما على الدين من قبل الفلاسفة فافلاطون مثلا امر ان تزال أسماء الالهة من باب أكاديميته، وقد أوضحنا سبب الصراع بين الدين والفلسفة من وجهة نظر هيغل في الفصل السابق[2].

يـرى هيغـل ان السـبب الرئيسـي في تقاعس الدين وسـيطرة الفكر، هـو ان العقل (الفلسفة) قد نهض من سباته وبدأ بنشاط كبير محموم وانتقل إلى افاق جديدة لم يكن قد وصل إليها سـابقا وحصل على انتصارات كبيرة وسـاحته بينما بقي الدين على حاله لا يتحرر، بقي طفوليا[3].

يجب على الدين ان لا يبقى على وضعه الحالي ويتحرك لمسايرة الروح المطلق. وفي نص فلسـفي في موسـوعة العلوم الفلسـفية تتوضح الرؤية الهيغلية في الدفاع عن الدين ضد الفكر العقلاني المتطرف. ويوضح هيغل اسباب هذا الدفاع. يقول هيغل:(ان ضـرورة فهـم المنطـق بمعنى اعمق من انه علم الصـورة المحض للفكر املته اهتمامات بالديـن والسياسـة والقانـون والاخـلاق ففي العصور المبكرة لم يكـن يلحق بالناس أي اذى من جراء التفكير، يفكرون بحرية وبلا تعيين.

إن معرفـة الحقيقـة لايمكـن بلوغهـا الا من خلال الفكر وحـده، وليس من خلال الحواس والافكار العشوائية، أو الآراء الظنية، الا ان تفكيرهم على هذا النحو بدأ يؤثر تأثيرا جادا في سـنن الحياة الرئيسـية وشـرائعها عندهم. فجردوا مؤسسـات كانت قائمة مـن قوتها، وسـقطت دسـاتير ضحيـة تحت معاول الفكر، بل ان الفكـر قد هاجم الدين

---

(1) ميخائيـل انـود: معجـم مصطلحـات هيغل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المشـروع القومي للترجمة، ص476.

(2) هيغـل: محاضـرات فـي تاريـخ الفلسـفة، ص164، كذلك مدخـل إلى علم الجمـال (فكر الجمال)، ص189.

(3) المصدر نفسه، ص161.

ضحيـة العقـل نفسـه وبالتالـي فان الاتهامات التي كان يتهم بهـا الدين من حجر العقول ومراقبة على الفكر الحر، قد أصبح العقل يقوم بها، وأصبح هناك ارهاب فكري، مارسه الذين اتخذوا العقل طريقاً ومنهجاً والها وانتقلوا من منهج التكفير إلى منهج التخوين، وأكلت الثورة أبنائها[1].

يقول هيغل: (إن للدين قيمة مطلقة في ذاته، ومع ذلك نجد ان هناك غايات أخرى تزدهر في الوقت ذاته، وتعقب هذه الغايات وكما قال السـيد المسـيح (ع) اطلبوا أولاً ملكوت الله، وهذه كلها تزاد لكم، ومعنى هذا ان الغايات الجزئية لا يمكن بلوغها الا من خلال بلوغ ماهو مطلق وما له الحق في أن يوجد بذاته وجوداً مطلقاً)[2].

إن للدين وظيفة لا يسـتطيع الفكر(الفلسـفة) ان يؤديها وهو ادراك المطلق بشـكل كلي أو مباشر[3].

يؤكد هيغل أن فلسـفته المثالية المطلقة لا تنحصر في نطاق الفلسـفة وانما تكمن في جذور كل دني، وهذا ما سيؤكده فيورباخ من خلال نقده لفلسفة هيغل. بل انه يرى ان الفلسفة الحديثة هي نتاج الدين والكنيسة. لأن العالم المجموع فعلا كما يرى هيغل هـو المجمـوع الشـامل للموجود العقلي الذي خلقه الله ويقـوم بتدبيره[4]. وهذه الرؤية الهيغليـة تمامـا. حيـث ان هيغل يرى ان الروح متعلقة بالوجود، وهناك تطور نحو ادراك المطلـق، مـع الاسـتمرار التاريخـي، أي مـع تطور الوعـي. وان العالـم يسـير نحو هدفه باسـتمرار، أي نحو ادراك المطلق. ان الدين عند هيغل هو الوسـيلة العظمى التي تعمل بها العناية الالهية على تطوير الطبيعة البشرية[5].

أسباب انحطاط الدين:

يحدد هيغل جملة اسـباب لانحطاط الدين وابتعاد الناس عنه، يقول: (إن الأصل في شقاء الدين المعاصر إنما هو هذا الإطلاق الذي تم بين الدين من جهة والحياة من

(1) المصدر نفسه، ص36.
(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص191.
(3) المصدر نفسه، ص191.
(4) دونت، جاك، هيغل والهيغيلية، ص69.
(5) المصدر نفسه، ص67. جاك دونت: هيغل والهيغيلية، ص67.

جهة أخرى وكأن ليس هناك صلة بين اللامتناهي أو بين الارض والسماء)[1].

يرى هيغل أن الحل لهذه الإشكالية يكون بتوسيع مفهوم الدين ليشمل الحياة بأسرها، وبذلك نكون قد خلعنا على مجموع الحقائق المتناهية قيمة لامتناهية[2]. ومن الاسباب الأخرى التي يرى هيغل أنها أسباب لانحسار الدين وانحطاطه هو حسر الدين نفسه في قوالب معينة وابتعاده عن الواقع والحياة، وهو نقد الكنيسة واللاهوت الذي انتجته الكنيسة[3]. ويرى هيغل ان الحياة أكبر من القوانين التي صدرت في زمن معين فالحياة مستمرة ومتطورة تحتاج إلى دخول الدين فيها وعدم الابتعاد عنها لأن الابتعاد عن الحياة قد يؤدي إلى انهيار الدين. ولذلك وجب توسيع الدين.

ومن الاسباب الأخرى في انحسار الدين كما يرى هيغل، ان الدين قد بقي طقوسيا وعاطفيا ولم يطور نفسه وهو عكس العقل الذي بدأ المغامرة واتجه إلى آفاق اوسع وبدأ يكتشف ويحقق الانتصارات وبالتالي سيطر الفكر وساد على الدين. يرى هيغل ان في الدين عناصر لا عقلية تعمل في القلب والإرادة. وان الجانب الوجداني هو أحد اهم الجوانب في الدين وان محاولة الغائها وجعلها في حدود العقل فقط سوف تضر بالدين وتبعد الناس عنه. ان هناك جانبا اخر في الإنسان هو ليس الجانب العقلي يجب ملؤه، هو الجانب العاطفي والوجداني. يقول هيغل:(ان القواعد الاخلاقية في المسيحية وعقائدها لا تكفي وحدها لتحريك الإرادة وانها لا بد من ان ينضاف إلى هذه العقائد وتلك القواعد ايمان عملي بالمسيح ان المسيح ليس حقيقة ذاتية صرفة تعبر عن المثل الاعلى الاخلاقي (كما يقول المتنورون) ولكنه شخصية تاريخية حقيقية تخلع على هذا المثل الاعلى مضمونا موضوعيا)[4]. والقضية الأخرى في سبب انحطاط الدين المسيحي، هو استعارة نموذج الاله اليهودي مرة أخرى بالنسبة للمسيحيين. اله اليهود الذي انتقده هيغل اله متعال مخيف وقاس وبعيد[5]، وليس هناك صلة بينه وبين الإنسان. ادى هذا إلى حالة من حالات التمزق الوجداني والاغتراب. وشكل الله هذا ادى إلى قيام سلطة دكتاتورية لأن الحاكم يستمد سلطته من شكل الاله. هذا الشكل

---

(1) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص39.
(2) هيغل: كتابات الشباب، ص103.
(3) المصدر نفسه، ص115-117.
(4) إبراهيم، زكريا: هيغل والمثالية المطلقة، ص43.
(5) هيغل، كتابات الشباب، ص60-61.

من اشكال الاله بدأ يستعيره مرة أخرى المسيحيون. يقول هيغل:(ان الضمير المسيحي لـم يلبثـان عـاد إلـى النزعه اليهودية فـي التمركز حول الله، فلم يعـد هناك فارق بين اله المسـيحية والـه بني اسـرائيل)[1]. والسـبب الاخر فـي انحطاط الدين المسـيحي هو ان تلامذة السـيد المسـيح قد احالوا تعاليم السـيد المسـيح الحية إلى مجموعة من القوانين والحقائق الجامدة. وجعلوا من الايمان المسيحي مجرد تمسك ببعض الحقائق الجامدة وبالتالـي فـأن هـذه التعاليـم أصبحت قوالب تحـد من عمل القلب والعقـل ووقعوا في نفس الخطأ الذي وقع فيه رجال الدين اليهود. وقد ادى هذا إلى تدهور كبير في الدين والعقيـدة المسـيحية لأن هـذه القوانيـن أصبحت أشـياء ثقيلة على الإنسـان المسـيحي. ويقـول هيغـل:(ان المسـيحي لم يعد يستشـير ضميره حين الاقدام علـى فعل معين، بل أصبـح يبحـث عـن القوانين التي اسـتنها رجال الكنيسـة وبالتالي فالرسـالة التي اتى بها السيد المسيح والجهد الذي بذله السيد المسيح والذي راح ضحيته بصلبه قد ضاع لأنه اراد تحرير الإنسان من ربقة القوانين الصارمة)[2].

دفاع هيغل عن الدين:

إن هيغل وبسـبب الهجمة الكبيرة على الدين ومؤسسـته المتمثلة بالكنيسـة حاول مـرة أخـرى تأهيـل الديـن لأنـه رأى وبفكره الثاقـب ان انهيار الدين يعنـي انهيار الدولة وتفككا اجتماعيا واخلاقيا، ولكن عملية التأهيل هذه، ليست على الطريقة الكانتية التي ارادت حصر الدين في حدود العقل، وكأن العقل فقط هو الذي يعطي مشروعية وجود الدين[3].

إن محاولـة هيغـل لـم تكن لاسـباب نفعية، فهـو يمقت النظرة النفعيـة للدين، أي انـه لـم يقـم بهـذه المحاولة لأنه فيلسـوف دولة، وان النظام السياسـي في بروسـيا قائم علـى الديـن، ولكـن لأن هيغـل نفسـه كان مؤمنـا ان الدين شـيء ضـروري وحيوي في حياة الإنسـان والمجتمع، وكذلك كان هناك سـبب سـايكولوجي، أي ان البنية الفكرية والسايكولوجية لهيغل هي التي ادت بهيغل للدفاع عن الدين وإعادة تأهيله مرة أخرى.

(1) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) كانت، عمانوئيل: الدين في حدود العقل؛ دراسة وتعليق محمد الزوغي، ص70، كذلك ص 76.

وانه كأي فيلسوف من فلاسفة العصر الحديث نشأ نشأة دينية، وذا تعليم ديني. ولم يعمل قطيعة معرفية بين ماضيه وحاضره بل ان المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه هيغل كان راضيا عنه تماما، فهو لم يكن ثوريا ويكره العنف، ويؤمن بالتطور التدريجي، ويرفض التغيرات الراديكالية، ورغم ترحيبه في شبابه بالثورة الفرنسية[1] الا انه تحول فيما بعد إلى أكبر المنتقدين لها، حينما تحولت إلى عهد ارهاب، وقام بتحليل معرفي لاسباب انحطاطها، وكان أحد الاسباب التي ادت إلى انحطاطها هو ابتعادها عن الدين واعتمادها على العقل الجاف التنويري[2].

بنفس الوقت رفض هيغل تحويل المؤسسة الدينية (الكنيسة) إلى مجتمع سياسي، حيث ان للدين وظيفة، قد يكون قاعدة للدولة، ولكن ان يصبح هو الدولة وهو المشرع للدولة، فهذا ما رفضه هيغل. (ان هيغل يرى ان وظيفة المجتمع الكنسي هو خدمة الشعور الديني، ولكن هذا المجتمع اتخذ طابع الغاية المطلقة فاحال نفسه إلى مجتمع سياسي يفرض نفسه على الافراد بطريقة كلية شاملة)[3]. ومن هنا فأن المسيحية لم تعد تقتصر على احالة الاوامر الاخلاقية (كما هو شأن كل دين) بل هي قد ارادت ايضا ان تجعل منها قواعد عملية موضوعية تندرج تحت نطاق الفهم لا العقل[4].

إن الموقف الهيغيلي الذي حاول تأهيل الدين واعادته مرة أخرى إلى المجتمع والدولة واعتبار الدين ضرورة وانه لا يمكن قيام نظام اجتماعي بدون دين، بل لا يمكن قيام إنسان سوي بدون دين. جوبه بنقد قوي داخل مدرسته ومريديه، ولقد كان نقدا جذريا حادا. وفي اعتقادي ان هذا النقد للمؤسسة الدينية ولمفهوم هيغل للدين، وللدين عموما، هو استمرار للنقد الذي تبناه العقليون التنويريون قبل هيغل، وثانيا هو نقد مبطن بدافع سياسي فمثلا حينما طلب من فيورباخان يتخطى نقد الدين، وان يذهب بالنقد إلى الواقع السياسي والاجتماعي، رفض فيورباخ هذا المقترح، ورفض ايضا ان يدخل في خضم الحياة السياسية، بأن يترشح للمجلس التشريعي (البرلمان)، وقال: ان نقد الدين هو الكفيل بتحطيم البنية الفكرية للنظام السياسي القائم[5]، على اعتبار ان المؤسسة

(1) بدوي عبد الرحمن، حياة هيغل، ص، كذلك انوود، ميخائيل: معجم مصطلحات هيغل، ص 50.

(2) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 38.

(3) هيغل، كتابات الشباب،، ص125.

(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، ص238-239.

(5) عطية، احمد عبد الحليم: الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص178.

الدينية قد انتجت كل اديولوجيات الدول التي تحكم في تلك الفترة. وبالتالي يجب تهديم الاساس المعرفي لهذه الدول، خاصة بعد الردة التي حدثت بعد خسارة نابليون الحرب[1]، وقيام الحلف المقدس الذي ارجع القديم إلى قدمه[2]، وارجع الكثير من الحقوق التي سلبتها الثورة الفرنسية من الكنيسة، سواء كانت حقوقا ثقافية أو مادية (ان المشروع التنويري قد مر بانتكاسة كبيرة بنهاية نابليون وقيام الحلف المقدس، ان مغامرة العقل الجريئة قد بدأت تخبو في تلك الفترة بعد قيام الرقابة الفكرية على المطبوعات والمضايقات التي تعرض لها المفكرون، كمصادرة الكتب والفصل من المراكز العلمية -جامعات، معاهد والسجن والملاحقات)[3].

إن السبب الاخر في دفاع هيغل عن الدين كان هو محاولته بناء الدولة، والدولة الالمانية ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي المتخلف. الدولة التي نخرتها الاقطاعيات. فالنظرة الهيغلية إلى واقع المانيا كانت نظرة حزينة لذلك كان دفاع هيغل عن الدين من منطلق محاولته بناء الدولة، لذلك رفع هيغل الدولة إلى مستوى الاله. (فالدولة هي الكل الاخلاقي الموضوعي)[4].

وهي أعلى مرحلة يصل إليها الروح الموضوعي كما في اسس فلسفة الحق[5]. ان النشاط الهيغيلي السياسي قد بدا منذ عهد الشباب ومرحلة العهد البروستانتي في تونيجن، ولم تنته الا بموته. وحتى كل كتاباته سواء كانت فلسفية ام في الدين، فهي ذات مغزى سياسي. لقد انتقد هيغل دستور المانيا في مرحلة الشباب، لأنه لم يحقق كما يرى الوحدة الالمانية (فليحيا الدستور ولتسقط ألمانيا) هذه عبارته الشهيرة وهي التفاتة ذكية ونقد لاذع لما في الدستور من مصالح الأمراء والإقطاعيين على حساب ألمانيا كدولة قوية مركزية[6].

إن الإصلاح الديني الذي هو نتاج الماني بامتياز، والذي تحقق بعد ثورة الفلاحين

(1) إمام عبد الفتاح امام، دراسات في الفلسفة والسياسة عند هيغل، ص41.
(2) المصدر نفسه، ص41-42.
(3) بدوي عبد الرحمن، حياة هيغل، ص123.
(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ص250.
(5) هيغل: اسس فلسفة الحق، فق270.
(6) هيغل، كتابات الشباب، ص44-45، كذلك، امام عبد الفتاح امام، الفلسفة والسياسة عند هيغل، ص115.

فـي المانيا في عشـرينيات القرن السـادس عشـر[1].لم يحقق بناء الدولـة، كذلك التنوير الالماني لم يفعل فعله في بناء دولة[2]. ولم يسـتطع ان يخلق مواطن يؤمن بدولة، التي يجب ان يذوب فيها الكل، أي كل الافراد، كما اراد هيغل ذلك، فالذوبان في الدولة هو من وجهة النظر الهيغلية التحقيق الحقيقي للحرية الفردية[3]. وعلى العكس من ذلك فان فرنسا الكاثوليكية الرجعية بالمفهوم الفكري من ناحية الدين، كان لها اولا دولة مركزية قبل الثورة. ومن ثم حققت دولة قوية بعد الثورة لتبنيها الموضوعي لفكرة التنوير رغم كاثوليكيتها، أي دينها المحافظ[4]. في حين ان هيغل يرى (ان المهمة الاساسـية للدين هـي القضـاء علـى انانية الافراد، فلا بـد للروح الدينية الصحيحة من ان تعمل على إذابة الافـراد داخـل الجماعـة لكي يشـاركوا في حياة جماعية تكفل لهم الشـعور بالغبطة في الحياة)[5].

لقـد كانـت هناك ضـرورة مرحلية لجعل الدولة الاله علـى الارض، وتوظيف كل شـيء لصالح الدولة بل ان مشـروع هيغل الفلسـفي كله قد وظفه لصالح الدولة وكانت هنـاك ضـرورة تقتضـي مـن هيغـل ان يؤهـل الدين ويجعلـه حاجة ضروريـة لأنه يخدم مشروعه في بناء الدولة.

---

(1) غالي، وائل، نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيغل، ص312.
(2) المصدر نفسه، ص 313.
(3) هيغل، اسس فلسفة الحق، ص 237.
(4) غالي، وائل: نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيغل، ص 313.
(5) زكريا، ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص40.

مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك: "مقولة الدين أفيون الشعوب"

نبيل محمد صغير[1]

مقدمة:

تعد الماركسية من اهم الفلسفات (تاريخيا) في الموقف من الدين، ولا سيما إذا تتبعنا كيفية تعاطي الفلسفات الإنسانية مع الخطاب والظاهرة الدينية (الفلسفات بأنواعها: العقلانية الديكارتية، التجريبية الهيومية، فلسفة الحق الإيطالية، فلسفات التنوير، الفلسفات الألمانية)، سنجد الفلسفة الماركسية بآرائها نحو الدين تثير فينا كثيرا من الشك والاستغراب حول تعاطيها مع الدين، فتجعلنا نطرح العديد من الأسئلة المحيرة حول حقيقة فهمها وتناولها للدين على المستوى النظري، وعلى المستوى التطبيقي.

نسعى من خلال هذا البحث أن نقدم رؤية الفلسفة الماركسية للظاهرة وكيفية التعامل معها في إطار فكرها وأيديولوجيتها العامة، كما نريد كذلك أن نفهم المنظر الأول لهذا التيار الفكري والسياسي، ألا وهو كارل ماركس (karl marx) 05 ماي 1818/ 14 مارس 1883، الذي شكّل نقلة نوعية في الفكر الإنساني بنظرته إلى الوجود، وما يحمله من كائنات وممارسات، ليؤكد على ضرورة الانطلاق من المادة في تحديد الوعي الإنساني لجميع الظاهر والممارسات التي يمارسها، وقد شكّل الدين جانبا مهما من هذه الممارسات، وقد كانت نظرته إليه يلفّها نوع من الغموض نود أن نستبينه في هذا المقام.

---

(1) باحث واكاديمي، من جامعة مولود معري- تيزي ويزو- الجزائر.

مدخل نظري: شذرات حول نشأة الماركسية واستراتيجيات الدين

يمكننا القول أن الماركسية أضح نظرية علمية منطلقة من اسس فلسفة بحتة في تاريخ تطور الفكر الإنساني عامة[1]، فقد حدثت تطورات للعلوم عبر التاريخ تحت غطاء فلسفي، إذ يمكن القول أن هيغل نفسه، وهو الضليع في علوم زمانه، كان بحاجة إلى فلسفته المثالية. هذا في حين جاءت الماركسية، فلم تكن بحاجة إلى فلسفة إذ إن ما يسمى بالفلسفة الماركسية، المادية الديالكتيكية، أصبحت علما خالصا من كل أنواع الفلسفة بحيث إن انجلز اسماها نهاية الفلسفة[2].

إذن، فالاتجاه الماركسي، إذن علم، بحت بل إن المادية الديالكتيكية باعتبارها علم الحركة هي علم العلوم كما اسماها لينين[3]. فإن العلوم والمعارف وحتى الفلسفات كلها تعالج أنواعا مختلفة من حركة المادة الحية وغير الحية، ولذا فان قوانين المادية تصح، وتعمل على كل هذه المعارف، وان العالم والفيلسوف في كل العصور قبل اكتشاف قوانين المادية أو بعدها، هما ماديان ديالكتيكيان في بحوثهما المعرفية، وفي مختبرهما[4]، بصرف النظر عن معتقداتهما الفلسفية والدينية. وهذا ما جعل انجلز يؤلف كتابه ديالكتيك الطبيعة للبرهنة على أن علم الديالكتيك يفعل وينطبق على كافة علوم زمانه[5].

إن الماركسية كعلم بحت (بغض النظر على أنها فلسفة في أصلها الفكري) يعني أنها لا تؤمن بأية قوة خارجة عن الطبيعة تسيطر على حركة الطبيعة أو تسيرها وفقا لهواها بل تعتبر الطبيعة، الكون، مادة في حركة تسير وتتطور وفقا لقوانين معينة توصل الإنسان إلى اكتشاف بعضها وما زال يجهل الكثير منها وان الإنسان يكتشف خلال تطوره المزيد

---

(1) See: Brian Thompson, The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's, Controversial Dictum," in Revue ,André Malraux Review, 30, 1/2, 2001, p 35.

(2) See: Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie," in Marx Engels Werke, Volume 1 ,Berlin, Dietz Verlag, 1956,p p 12,13.

(3) See: See Paul N. Siegel, The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World London, Zed Press,Reprint,Chicago, Haymarket, 2004, p. 123.

(4) Ibid., p. 24.

(5) Ibid., p. 12.

من القوانين التي تسير الطبيعة وتحدد شكلها في حركتها وتطورها وتغيرها[1].

إلا أن الفلسفة الماركسية لم يكن من الممكن التوصل إلى اكتشافها أو معرفتها الا في مرحلة معينة من مراحل التطور الفكري للمجتمع البشري[2]. فلم تكتشف الماركسية بسبب ذكاء كارل ماركس فقط، ولم يكن بإمكان ظهور كارل ماركس أو أي شخص أخر يكتشف الماركسية قبل قرون، بل ظهر كارل ماركس لأن تطور الفكر الإنساني بلغ مرحلة معينة تجعل بالإمكان ظهور من يكتشف الماركسية. فظهور الماركسية كان ضرورة تاريخية حتمية لو لم يكتشفها كارل ماركس لاكتشفها عالم آخر غيره.

من المعروف والمؤكد أن "الماركسية تعتبر الأديان كلها مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني"[3]. فقد واجه الإنسان لدى خروجه عن نطاق الأحياء الأخرى طبيعة قاسية كان من الصعب عليه التغلب عليها فكان يطلب المساعدة من قوى تصور أنها قادرة على مساعدته أو أنها سبب معاناته. فعبد كفه مثلا لأن كفه كانت وسيلته الكبرى للحصول على طعامه[4] وعبد الحيوان الذي كان يعيش على اصطياده وفي مراحل أخرى يمكن أن نعتبرها أكثر تقدما عبد الشمس أو القمر أو النجوم وفقا لما أوحاه له تفكيره البدائي حول الطبيعة والقوى المسيرة لها.

كان التفكير بوجود الآلهة وبأشكالها وأنواعها مرحلة عالية من تطور الفكر البشري بلغت أقصاها في التفكير بوجود إله واحد هو الخالق للعالم والمسيطر عليه ومسيره وفقا لهواه ورغباته[5]، لكن هذا التفكير بدأ ينزاح عند بعض رجال الدين لخدمة مصالحهم الذاتية.

إن مراحل تطور المجتمع البشري كانت عبر مراحل وفترات. فلم يكن بالإمكان دفع الجماهير للعمل بدون الطابع الديني[6]، لكننا إذا عدنا إلى الأنبياء والرسل على

---

(1) See: Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, on Marxists Internet Archive: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm

(2) Ibid.

(3) Karl marx et friedrich engels,sur la religion,textes choisis , traduits et annotés par: G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, Paris, 1968, p. 123.

(4) موجودة في التقاليد الأمازيغية.

(5) Voir: Karl marx et friedrich engels,sur la religion,textes choisis , traduits et annotés par: G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, Paris, 1968, p. 125.

(6) Voir: ibid, p. 126.

سبيل المثال نجد أنه لم يكن بمقدرتهم أن يجتذبوا الجماهير لتأييد دينهم، على الرغم من أنهم اقتصروا في دعواتهم على الدعوة لدينهم الجديد، إضافة إلى أنّهم لو لم يعالجوا في الوقت ذاته المشاكل الاجتماعية التي كان المجتمع يعاني منها، لكانوا غير قادرين إلى جلب الناس إلى طرفهم.

ملاحظة: يمكن أن يكون هذا سببا كافيا للقول بأن الماركسية، كايديولوجيا واتجاه فكري وفلسفي وكسياسة، لم تكن معادية للدين، كونها لم ترد أن تفقد جماهيريتها، لكننا سنترك هذه الفكرة كمجرد فرضية نبني عليها تحليلاتنا القادمة.

إذا عدنا إلى الدين الإسلامي، وأخذنا قصة النبي موسى كليم الله مثلا، نرى كيف أنه استطاع أن يقود الجماهير بوعده لهم بالخلاص من العبودية الفرعونية، فهو لم يكن يفكر بالثورة على الفراعنة بطريقة القوة العسكرية، وإنما حاول الخروج من مصر للتخلص من العبودية والاستبداد، وإقناع الشعب بضرورة الإصلاح الديني. (سنعود إلى هذه الأسطورة لنفهم كيف تصرف النبي موسى عليه السلام، ونحاول أن نقارب بين الاستراتيجيات التداولية في تقريبه لدين الله للشعب، وكيفية جلب الجماهير إليه كمنوال نقارنه بطريقة استغلال الماركسية لحب الحرية لدى الشعب)[1].

نرى من هذا أن ديانة النبي موسى كانت حركة ملائمة لظروف مجتمع العبيد في مصر في فترة ظهورها. ونرى أن النبي موسى قدم للناس في أيامه حلولا لمشاكلهم وخلاصا من عذابهم بالصورة التي استطاع التوصل إليها. ونفس الشيء يصح على كافة الديانات لأنها كانت تقدم للناس حلولا لمشاكلهم وخلاصا من عذابهم في فترة ظهورها.

ولكن الديانات التي تبدأ كحركة تلبي بعض حاجات المجتمع في حينها سرعان ما تنسجم مع التكوين الطبقي للمجتمع. فكما أن المجتمع في كافة المراحل يتكون من طبقات مُستغَلة وطبقات مُستغِلة، فتصبح الديانات أيضا جزءا من هذا التركيب الطبقي، فتتألف فئات دينية تشكل جزءا من الطبقات المستغلة وجزءا لا يتجزأ من دكتاتورية الدولة القائمة بينما تتحول الأغلبية الساحقة من أتباع تلك الديانات إلى جزء

(1) في مقال ماركس حول السؤال اليهودي، تحدث عن أهمية كسب الجماهير ينظر:
Karl marx, la question juive:
http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001a.htm

سبيل المثال نجد أنه لم يكن بمقدرتهم أن يجتذبوا الجماهير لتأييد دينهم، على الرغم من أنهم اقتصروا في دعواتهم على الدعوة لدينهم الجديد، إضافة إلى أنّهم لو لم يعالجوا في الوقت ذاته المشاكل الاجتماعية التي كان المجتمع يعاني منها، لكانوا غير قادرين إلى جلب الناس إلى طرفهم.

ملاحظة: يمكن أن يكون هذا سببا كافيا للقول بأن الماركسية، كايديولوجيا واتجاه فكري وفلسفي وكسياسة، لم تكن معادية للدين، كونها لم ترد أن تفقد جماهيريتها، لكننا سنترك هذه الفكرة كمجرد فرضية نبني عليها تحليلاتنا القادمة.

إذا عدنا إلى الدين الإسلامي، وأخذنا قصة النبي موسى كليم الله مثلا، نرى كيف أنه استطاع أن يقود الجماهير بوعده لهم بالخلاص من العبودية الفرعونية، فهو لم يكن يفكر بالثورة على الفراعنة بطريقة القوة العسكرية، وإنما حاول الخروج من مصر للتخلص من العبودية والاستبداد، وإقناع الشعب بضرورة الإصلاح الديني. (سنعود إلى هذه الأسطورة لنفهم كيف تصرف النبي موسى عليه السلام، ونحاول أن نقارب بين الاستراتيجيات التداولية في تقريبه لدين الله للشعب، وكيفية جلب الجماهير إليه كمنوال نقارنه بطريقة استغلال الماركسية لحب الحرية لدى الشعب)[1].

نرى من هذا أن ديانة النبي موسى كانت حركة ملائمة لظروف مجتمع العبيد في مصر في فترة ظهورها. ونرى أن النبي موسى قدم للناس في أيامه حلولا لمشاكلهم وخلاصا من عذابهم بالصورة التي استطاع التوصل إليها. ونفس الشيء يصح على كافة الديانات لأنها كانت تقدم للناس حلولا لمشاكلهم وخلاصا من عذابهم في فترة ظهورها.

ولكن الديانات التي تبدأ كحركة تلبي بعض حاجات المجتمع في حينها سرعان ما تنسجم مع التكوين الطبقي للمجتمع. فكما أن المجتمع في كافة المراحل يتكون من طبقات مُستغَلة وطبقات مُستغِلة، فتصبح الديانات أيضا جزءا من هذا التركيب الطبقي، فتتألف فئات دينية تشكل جزءا من الطبقات المستغلة وجزءا لا يتجزأ من دكتاتورية الدولة القائمة بينما تتحول الأغلبية الساحقة من أتباع تلك الديانات إلى جزء

(1) في مقال ماركس حول السؤال اليهودي، تحدث عن أهمية كسب الجماهير ينظر:
Karl marx, la question juive:
http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001a.htm

من الطبقات المستغَلة[1].

وبذلـك، تتحـول الديانـة إلى أدوات اسـتغلال لتابعيها ولأتبـاع الديانات الأخرى اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا على حد سواء[2]. ويقوم رجال الدين وكلاء الآلهة، حسب نظريتهم، بتفسير الدين بالصورة التي تضمن مصالحهم الاقتصادية والسياسية.

جـاءت تبعـات هـذا الفعـل ونتائجه أن تنتج فروع وفئـات مختلفة حتى في الديانة الواحدة. والتاريخ كله سلسـلة من هذه الانقسـامات والتفرعات الدينية، حتى في الدين الواحد، وتكاثرت الحروب الدينية لمختلف الديانات، والمعتقدات[3]، وحتى بين أتباع المعتقـد الواحـد، حتـى أنـه يمكننا القـول إن معظم البلـدان على امتـداد تاريخ القرون السالفة انقسمت، إما دولا دينية أو دولا دنيوية تكرس مظاهر الدين وتستخدمها، كوسيلة لتحقيـق سياسـاتها وأغراضهـا الداخليـة، وقد اسـتمر هذه الحالة إلـى أيامنا هذه، فنحن نـرى الديانـات والمذاهب المتناقضة بالعشـرات بالنسـبة للمسـيحية، وكذلك المدارس والمذاهـب الإسـلامية الكثيـرة والمـدارس اليهوديـة المختلفـة، ونحـن نـرى ونسـمع بالصراعات والفتن والمظالم والمجازر، التي تجري باسم هذه الديانات جميعها.

العودة إلى الماركسية:

لقد ظهرت الماركسية، كردة فعل للنظام الرأسمالي (الإقطاعي في أول الأمر) الذي من خلاله تسـتغل فيه الطبقة الرأسـمالية الشـعب الكادح، كذلك ظهرت في مجتمعات تسـودها شـتى أنواع الديانات السماوية وغير السماوية[4].(أوروبا الشرقية، معظم أفريقيا وأسـيا)، ومن خلال هذه الانتشـارية غير المحدودة للدين والماركسـية يؤكد انجلز أن

(1) See: Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, on Marxists Internet Archive: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm.
Voir: Marx and Engels, Manifesto of the Communist Party (1848), ch. 1, available on Marxists Internet Archive:
http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm

(2) voir: Karl marx et friedrich engels,sur la religion,textes choisis , traduits et annotés par: .G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, paris, 1968, p 85,86

(3) أشار ماركس إلى هذه الفكرة في كتابه مخطوطات كارل ماركس.

(4) See: Friedrich Engels, The Peasant War in Germany, ch. 2, available on Marxists Internet Archive. http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/peasant-war-germany/ch02.htm

الماركسية في علاقاتها بالدين لا تنفيه - لأسباب نراها برغماتية (مصلحية) تتعلق، في الأساس، بسبل انتشاره واعتماده من طرف الدول المتدينة- وإنما تحارب اضطهاد رجال الدين عبر استعماله لصالحهم، فيصبح وسيلة ضارة في أيدي قذرة[1]، يمكن أن نعتبر أن استغلال الماركسية للدين كان موجودا، فعلى الرغم من أن أيديولوجيتها وفلسفتها كانتا ماديتين إلا أنها ابتعدت ونأت عن أي صراع مباشر مع الدين في مراحلها الأولى، قد يكلفها خسائر فادحة تكون في صالح الرأسمالية الغربية التي كانت تروج، هي كذلك لحرية المعتقد، ولو أن نظرة الاتجاه الرأسمالي للدين يُتحفّظ عليها بدورها.

يقول أنجلز في وصفه للدين المسيحي: "كان قبل كل شيء، يصنّف دين - أي المسيحية وخصوصا الكاثوليكية كونه عايشها - للعبيد والمظلومين، والفقراء... فقد كان يمثّل المعاناة التي تفرض على الشعوب"[2]، وهذا حسب وجهة نظره الفلسفية يعود تكريس الكنيسة الأورتذوكسية لهذا الدين من أجل السيطرة على الشعب الأوروبي، وقد اتخذت النظرة الاشتراكية والشيوعية موقفا صارما من هذه النزعة الاستبدادية التي صادت أوروبا عموما، وروما على وجه الخصوص، فحاولت التشهير بالمبادئ الإنسانية، ومن بينها العدالة الاجتماعية والقضاء على الطبقية التي كان للدين والكنيسة جانب كبير في تشكيلها والسهر على استمراريتها، لأنها حقيقة كانت تخدم رجالات معينين داخلها[3].

يمكن القول، أيضاً، إنّ الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة التي توجهها وترشدها إلى الطريق الصحيح لنضالها من اجل تحرير نفسها والشعوب الكادحة من كل أنواع الاستغلال[4]، لتستشرف الحرية التي ينشدها الماركسي من خلال النظام الطبيعي العادل. ومن ثم، كان على الأحزاب، التي تسترشد بالماركسية في مسارها النضالي والكفاحي، أن تحدد موقفها من الديانات، كما تحدد موقفها من كل الظواهر السياسية والاجتماعية الأخرى، ولهذا لا يمكن أن نعتبر ماركسيات العالم واحدة في منوالها العام والدقيق، خصوصا في بين أوربا الشرقية والشمال الإفريقي ومصر.

---

(1) Ibid.

(2) Friedrich Engels, contributions a l'histoire du christianisme primitif, traduction: laura lafargue, http://www.marxists.org/francais/marx/94-chris.htm

(3) Ibid.

(4) Ibid.

ولذلك، بدأ البيان الشيوعي بعبارته الشهيرة "هناك شبح يجول في أوروبا – هو شبح الشيوعية"، وعبر هذا البيان اتحدت قوى أوروبا العجوز في حلف يضم أمريكا وانكلترا- وألمانيا في وقت متقدم وبطريقة مختلفة عن سابقاتها الأوائل – لملاحقة الشيوعية والتضييق عليها، رغبة في القضاء عليها، هذا العداء نتيجة الرهبة التي أحدثها فيهم الفكر الأيديولوجي الشيوعي؛ ووصل الخوف إلى البابا والقيصر "مترنيخ وغيزو"نظرا لمكانته الدينية التي كانت مهددة بالانهيار في حالة سيطرة الشيوعية على أوروبا، ومن الاتجاه الراديكالي في فرنسا، إلى رجال الشرطة والضباط النازيين في ألمانيا[1]، ولهذا جُندت النازية، كعدو للشيوعية.

مراحلها الفكرية وصيرورة النظرة إلى الدين:

كما أننا لم نعتبر ماركسيات العالم محصورة في مبادئ واحدة، لا يمكننا أيضا أن نعتبر موقف الماركسية – بجميع فلاسفتها وسياسيها – من الدين محصورا في موقف واحد ثابت، فهناك مرحلتان مختلفتان في نضال الأحزاب الماركسية، وتحديد مواقفها من الدين تستخلص، وفقا للمرحلتين في نضالها ضد الرأسمالية الغربية، وهاتان المرحلتان هما، كلآتي[2]:

1- المرحلة الأولى:

في هذه المرحلة كانت الأحزاب الماركسية تواجه السلطة الرأسمالية، بقوة سياسية كبيرة وكذلك السيطرة الدينية، لكن بمرونة، لأسباب عديدة من أهمها عدم رغبة الماركسيين في فقدان ثقة الشعب المتدين، وعليه كانت تحدد مواقفها طبقا لذلك، وقد صرح الزعماء الماركسيون بضرورة احترام جميع البشر مهما اختلفت دياناتهم وتعددت، وباختصار يمكن أن نعتبر هذه المرحلة مرحلة التعاطي المرن مع الدين والمؤسسات الدينية.

2- المرحلة الثانية:

جاءت بعد الثورة الاشتراكية، وقد كانت مرتكزة على مطالبة المنظرين الماركسيين

---

(1) ينظر: عدناني رزيقة: الكافي في الفلسفة، د.ط، دار الريحانة للكتاب وجسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص 123، 125، 126.

(2) هاتان المرحلتان اجتهاد شخصي من الباحث.

للسياسيين تحديد مواقفهم بصفتهم رجال سلطة ودولة، تجاه مختلف القضايا ومنها الديانات، وخصوصا المؤسسات الدينية (الكنائس)، فبعد تمركز قوى الشيوعية الماركسية في جميع أنحاء العالم تقريبا، أصبحت النظرة إلى الدين مختلفة، بسبب هذا العامل السياسي، فأصبح التأكيد على الدين قضية شخصية لا اجتماعية.

يمكن القول إنه في كلتا المرحلتين، كانت الأحزاب الماركسية تحدد موقفها وفقا للطابع الطبقي للمجتمع أي أنها ميّزت بين الديانات بصفتها سلطة ووسيلة استغلال للكادحين، وبين الديانات، كتقاليد ومعتقدات راسخة في أذهان الناس البسطاء والكادحين، كل هذا كان عن إيمان وتسليم مطلقين[1].

فقد كان هدف الماركسية في المرحلة الثانية أن تفضح بشدة سيطرة المؤسسات الدينية على جماهير الشعب واستغلالها، وأن تكافح ضد كل أنواع التمييز الديني واضطهاد الديانة الرسمية للديانات الأخرى واستخدامها وسائل لخلق المشكلات والتصادمات التي تبعد الكادحين عن وحدتهم في النضال ضد الطبقات المستغلة دينية كانت أم دنيوية[2]. أما من ناحية أخرى فقد كانت تستخدم التثقيف والإقناع بين الجماهير الكادحة لإبعادها عن التعصب وعن التصادمات بين الديانات المختلفة والتيارات المختلفة في ديانة واحدة، فألغي الحديث عن الدين في الأوساط الاجتماعية.

في الوقت الذي تكافح الماركسية ضد كل أنواع الاستغلال الديني تراعي الناس البسطاء في معتقداتهم ولا تبدي عداء لهم بسبب تديّنهم. والأهم من كل ذلك يجب أن يكون موقفها مرنا تجاه أناس ما زالوا مؤمنين بدياناتهم رغم أنهم مناضلون أشداء ومخلصون ضد الاستغلال ومستعدون حتى للانضمام إلى الأحزاب والأيديولوجيات الماركسية لكن بدون أن يُجبروا على التخلي عن معتقدهم، كشرط لقبولهم في الحركة وجعل الإخلاص للحركة والنضال والتّمسك ببرنامج الحزب أساسا والإيمان الديني أمرا فرعيا في تحديد الموقف من مثل هؤلاء المناضلين.

وهذا الأمر كان ينطبق على نضالية "جمال عبد الناصر" و"هواري بومدين" و"شيغيفارا" الذين كانوا يحاربون الاستبداد الغربي الرأسمالي، وحين ينضم إليهم أي

(1) Voir: karl marx, critique de l'économie poltique, le site: http://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/km18590100h.htm

(2) Ibid.

إنســان يشـعر بظلم الغرب وحلفائه، لا تتم معاملة انطلاقا من دينه أو عقيدته وإنما من خلال رغبته في القضاء على مظاهر، والأكثر من هذا، أن القيادات الدينية تستغل وطنية هـؤلاء المتدينيـن لقيادتهم بطريقتها ووفقا لمصالحها الاقتصادية والسياسـية بينما تدعو الضـرورة الماركسـيين إلى اجتـذاب الكثير من هؤلاء المتدينيـن المخدوعين للانضمام تحت لوائهم وقيادتهم في الصراع من اجل تحرير المجتمع من المستعمرين وأعوانهم[1].

أمـا دور الماركسـية تجـاه الدين بعد انتصار الثورة الاشـتراكية وتولـي البروليتاريا الحكم فيختلف كثيرا عن دور الماركسـية بصدد الدين قبل الثورة[2]، وهذا ما وضحناه في المرحلتين الأساسيتين المذكورتين سلفا.

يصبـح فـي جميـع الميادين السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعية والثقافية سـلوك الماركسيين خاضعا لطبيعة أيديولوجية البروليتاريا[3].

لـذا يصبـح من الأهمية بمكان أن نطرح السـؤال الآتي: مـا هو موقف أيديولوجية

---

(1) تشومسكي بالفرنسية السياسية والايديولوجيا.

(2) Ernest Belfort Bax, The Peasants War in Germany 1525-1526, London: Swan Sonnenschein & Co, 1899 available on Marxists Internet Archive: http://www.marxists. /org/archive/bax/1899/peasants-war

(3) كان لفظ (البروليتاريا) يستخدم في المجتمع الروماني القديم، فمن المعروف أن ذلك المجتمع مكوناً من ست طبقات اجتماعية، الأخيرة فيه هي طبقة البروليتاريا، فهذه الطبقة كانت معفية من الضرائب، وليسـت لها أية صفة اجتماعية، ولا ينظر إليها كمصدر فائدة إلا لإنجاب الأولاد ليتحولوا مسـتقبلا إلى عبيد وجنود. فالبروليتاريا، إذن، عند الرومان هي تلك الطبقات االسـفلى، الفقيرة والمعدمة في المجتمع.

في أوائل القرن التاسـع عشـر اسـتخدم المفكر الفرنسـي (سـان سـيمون) المولود في عام 1760م، والمتوفي 1825م، لفظ البروليتاريا لوصف الذين لايملكون أي نصيب من الثروة العامة، ولايحظون بأية ضمانة من ضمانات الحياة، فهي، حسب تعبيره (طبقة بلا ماضي وبلا مستقبل).

لقد تطور المفهوم واتسع في معناه على ماهو متعارف عليه في وقتنا المعاصر، في العلوم السياسية والاجتماعيـة والاقتصاديـة، وقـد عرّف المفكر الألمانـي كارل ماركس (1818- 1883م (البروليتاريا بأنهـا الطبقـة التـي تتحمـل كل أعبـاء المجتمع دون أن تنال أية ميزة من ميزاته، فهي طبقة لاتعيش إلا بقدر ما تجد عملا، وبالتالي، فهي، نتيجة لاضطرارها بيع قوة عملها، تصبح سلعة شبيهة بأية سلعة أخرى تخضع إلى كل قوانين السـوق؛ من مزاحمة، ومسـاومة، وعرض وطلب، ويعمل أفرادها في المصانع بالتحديد، وهي في رأيه تمثل الضياع الكامل للإنسان، هذا الضياع الذي لايمكن تعويضه إلا بأن يكسب الإنسان نفسه بأن يتحول إلى قوة مناهضة للطبقات الأخرى، ينظر: سعد سلطان، الحركة العمالية والنقابية ودور اليسار في المرحلة الراهنة، الحوار المتمدن، العدد: 828، 2004/ 05/ 08.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=17876

البروليتاريا من الدين؟ والجواب هو كما هو الأمر في جميع الميادين يتحدد موقف أيديولوجية البروليتاريا من الدين حسب الطبيعة المزدوجة للبروليتاريا نفسها أي الدكتاتورية والديمقراطية في الوقت عينه. فتكون البروليتاريا في المعظم مع الدين في حين يبقى المنظرون بسبب خلفيتهم الفكرية متحرجين من عدم معارضة الاتجاه الديني[1].

كان تعامل الشيوعية مع كل أنواع الاستغلال الديني القائمة في المجتمعات الرأسمالية وغير الرأسمالية كمعاملتها لشتى أنواع الاستغلال الأخرى[2]، ومن المعروف أن المؤسسات الدينية أصبحت في الدول الرأسمالية مؤسسات راسمالدينية (جمعت بين مفهوم الرأس المال في تعاملها مع الدين) كبرى تستغل العمال والكادحين متعلقين بالدين كانوا أم غير متدينين.

ولهذا، رأى المنظرون الماركسيون أنه يجب تشجع البروليتاريا، على الرغم في الاختلاف في التعاطي مع الدين، في ممارستها ضد المؤسسات الدينية الرأسمالية، عبر الأساليب والأنماط نفسها التي تمارسها ضد المؤسسات الرأسمالية الأخرى، فكما تؤمم شيوعية البروليتاريا البنوك والمصانع عليها أن تؤمّم أملاك وأموال المؤسسات الدينية لمنعها من استغلال العمال وسائر الكادحين[3]. فلنين على سبيل المثال يرى بعدم وجود علاقة بين الدين والماركسية نهائيا، حيث سيرى في الدين عنصراً قامعاً للرّوح، ولذلك جرى استبعاد المسألة الدينية من دائرة الاهتمام والأولويات، وقُدِّم التفسير العلمي مناهضاً للتفسيرات التي أتى بها الدين للعالم والتاريخ والإنسان.

يوجد في الدول الرأسمالية اتحاد وتضامن تام بين سلطات الدولة والسلطات الدينية، ولذلك كان على الشيوعية الماركسية أن تحد من درجة الترابط بين سلطات الدولة والسلطات الدينية، وأول واجب من هذا النوع هو فصل الدين عن الدولة. ومن ثم، لا تبقى أية علاقة بين الدولة (خصوصا على المستوى المالي والاقتصادي) والسلطات الدينية، وهذا كله يؤكد قاعدة أساسية، وهي أنه لا تبقى أي ديانة رسمية للدولة ولا ديانة سائدة وديانات ثانوية، وإنما تكون الديانات خاصة بالأفراد فقط، أما

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الدولة فيجب أن تكون علمانية[1]، عبر معاملة الناس بصفتهم مواطنين سواسية، بغض النظر عن صفاتهم الدينية، وهذا من شأنه أن يمحي ويلغي جميع المشاكل والفتن والنزاعات الدينية، وما يتلوها من حروب ودمار، وتمييز عنصري وديني للأشخاص وفقا، لارتباطاتهم الدينية عموما، والعقائدية خصوصا.

هناك قضية أخرى في علاقة الماركسية بالدين، وهي فصل الدين عن الثقافة والتعليم العامة، فلم يكن من التثقيف الديني من المسموح به في المدارس، بل جاء تركيزهم ودعوتهم إلى العلم المحسوس مجاراة للثقافة العلمية البحتة السائدة في ذلك الوقت[2].

هناك نقطة أخرى تضمنها كتاب "**حول الدين**" لماركس وانجلز وهي ضرورة تحديد الإعانات والمساعدات المالية لمؤسسات دينية، وأحيانا قطها[3]. لا يمكن أن نستدل بهذا القرار على أنه محاربة للمؤسسات الدينية المستبدة فقط، فهذا القرار يحمل، أيضا، بعدا اقتصاديا آخر.

كانت توجد بعض الأبعاد الديموقراطية في موقف الماركسية من الدين، فالصفات الديمقراطية للبروليتاريا تجاه الدين هي إعلان حق كل إنسان بأن يعتنق دينا ومعتقدا معينا أو أن لا يعتنق أي دين، فالدولة البروليتارية تمنح لكل شخص الحق في أن يعتنق الدين الذي يؤمن به ولا تضطهده أو تميز شخصا في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية بسبب ممارسته تقاليده الدينية أو بسبب عدم تديّنه، فالأشخاص والجماعات متساوون في حقوقهم الأمنية والاقتصادية والسياسية و... بصرف النظر عن تديّنهم أو عدم تدينهم، فلا توجد في بطاقات هوية أي شخص إشارة إلى الدين الذي ينتمي إليه، ولا يحق لأي مسؤول وزاري أن يسأل عن ديانة شخص أثناء توجهه للعمل في الدولة، فالدين في هذه الدولة يرتبط فقط بين الله والفرد.

لقد حذّر كارل كروش والكثير من زملائه الماركسيين كثيرا من خطورة الانزلاق وراء الاتجاهات الانتهازية التي تتظاهر بالإيمان أو الاعتقاد بديانة معينة رغبة في اجتذاب

(1) Voir: Karl marx et friedrich engels,sur la religion,textes choisis , p124.

(2) oir: Karl marx et friedrich engels,sur la religion,textes choisis , traduits et annotés par: G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, paris, 1968, p 85,86, p105.

(3) Ibid., p. 106, Voir: karl marx, critique de l'économie poltique, le site: http://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/km18590100h.htm

جماهير تلك الديانات[1]. فالماركسية تعتبر أن الديانات كانت ضرورة في مراحل نشوئها ولكنها لم تعد تخدم المجتمع في تطوره الحالي وأصبحت رجعية في تطبيقها تعيد المجتمع إلى مراحل فات أوانها [2]. وهذا ما نراه في إسرائيل بحجة التمسك باليهودية وما سببته الحروب الصليبية بحجة التمسك بالمسيحية وغيرها.

يؤكد كارل كورش أن الماركسيين يجب أن يعربوا بصراحة عن عدم اعتقادهم بأي من هذه الديانات صراحة بدون تورية أو رياء. فكما أن الماركسيين لا يضطهدون شخصا بسبب معتقده الديني يطلبون من الآخرين إلا يضطهدوهم بسبب عدم اعتقادهم بأي دين، ويجب إلا يؤدي الاضطهاد الديني والفتاوى ضد الشيوعية والماركسية بالماركسيين إلى التظاهر بالتدين أو الاعتقاد بدين معين للتخلص من الاضطهاد الديني بل يجب أن يفضحوا رجال الدين في ريائهم واضطهادهم للماركسية والشيوعية بالضبط كما يفضحون الدعايات السياسية الموجهة ضد الشيوعية من قبل القوى الرأسمالية والقوى الموالية لها[3].

يؤكد كارل كورش، أيضا، أن الماركسية يجب أن تتخلص من الدين بصفته مرحلة قديمة لم يعد لها دور إيجابي في تطور المجتمع، ولكنها لا تستطيع ذلك بفرضه بالقوة على الجماهير المتدينة، بل تتوصل إليه بالإقناع والتثقيف والبرهنة على أن القيادات الدينية لا تعمل لمصلحة الكادحين بل تعمل لمصالحها الخاصة التي تعني استغلال الكادحين شانها في ذلك شان القوى الرأسمالية. على الماركسيين أن يميزوا كل التمييز بين معاداة الدين والمتدينين وهو لا علاقة له بالماركسية وبين الرياء والتملق للدين وهو الآخر لا يمت إلى الماركسية بصلة، الماركسية لا تؤمن بدين ولكنها لا تضطهد المتدين بسبب تدينه[4]، ولكنها تضطهد الاستغلال الديني بكل ما أوتيت من قوة.

لا يمكن الحديث عن موقف ماركس من الدين دون أن نلج أولا إلى بحوثه الأولى التي ارتأيناها تمثل منعرجا حاسما في فلسفته بصفة عامة، وفلسفته الدينية والسياسية بصفة خاصة.

---

(1) voir: karl korsch, la théorie générale du droit el le marxisme, http://www.marxists.org/francais/korsch/works/1930/droit/korsch_1930_droit.htm

(2) Ibid.

(3) Voir: Ibid.

(4) Voir: Ibid.

يمكننا القول أنه مثلما لم يحظ الوعي الديني ودوره في الصراعات الاجتماعية بدراسات ماركسية جدية أو جديدة، بل اجتر عدد من الماركسيين مواقفهم السياسية من الدين من التفسير أو بالأحرى سوء التفسير الشائع لبعض نصوص ماركس وانجلز. وخصوصا في كتاب ماركس" نقد فلسفة الحق لهيغل" حيث اعتبر ماركس أن نقد الدين في ألمانيا قد أُنجز، وان على نقد الدين أن يتحول إلى نقد السياسة، ونقد الجنة أن يتحول إلى نقد الأرض[1].

إن كتاب نقد فلسفة الحق لهيجل مثل نقلة نوعية لدى ماركس فقد كان بمثابة الخطوة التي بدأ من خلالها يرتدّ عن فلسفة هيجل الذاتية التي كان متأثرا بها من قبل. حاول في هذا الكتاب أن يعيد الاعتبار للمادة على حساب الذات، فأصبحت المادة هي التي من خلالها تستنير الذات لا العكس كما كان يعتقد ويفكر هيجل من قبل[2].

حضور الدين في كتب كارل ماركس: إن أهم الكتب والأبحاث التي حاولت أن تعالج مسائل تتعلق بالدين سواء قريبة كانت منه أم بعيدة يمكن أن نجملها فيما يأتي[3]:

1- مقال بعنوان: "نقاشات حول حرية الصحافة والنشر".
2- مقال بعنوان: "حرب الفلاحيين في ألمانيا".
3- مقال بعنوان: "برونو باور والمسيحية الأولى".
4- كتاب بعنوان: "الوحي".
5- كتاب بعنوان: "حول تاريخ المسيحية الأولى".
6- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "العائلة المقدسة".
7- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "الأيديولوجيا الألمانية".
8- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "حول الدين".

القراءات الماركسية الجديدة للإسلام:

إن الحديث عن قراءة ماركسية جديدة للإسلام ترتكز أساسا على مقال المفكر

(1) ينظر: غياث نعيسة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية، مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، من موقع: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=204742

(2) See: Michael Löwy, The Theory of Revolution in the Young Marx (Leiden: Brill, 2003), pp. 55, 56.

(3) استقينا هذه المعلومات: من موقع ماركسيس: http://www.marxists.org

الماركسي "جيلبير الأشقر" المعنون:" أطروحة حول الانبعاث الراهن للسلفية الإسلامية" المنشور عام 1981 أهمية في قراءة الوقائع الجديدة لنهوض الحركات السياسية الإسلامية - التي وصفها كلها بالسلفية - في منطقتنا ومحاولة تقديم تحليل ماركسي لهذه الظاهرة والموقف منها، وإن اتسم مقاله بالارتكاز على فكرة أساسية لا لبس فيها هي أن القوى "السلفية" في إيديولوجيتها وفي برنامجها رجعيان في جوهرهما، واعتبر أن كل أمثلته تقدم الدليل على أن كل هذه الحركات السلفية هي "قوة إعانة للبرجوازية الرجعية". وقد أعانت هذه المقالة من علة الموقف "الماركسي" التقليدي والأوروبي - المركزي باستناده على علمانية راديكالية ومعاداة للدين بشكل عام. وقد طور "جيلبير أشقر" أطروحاته هذه وخلصها نسبيا من علتها المذكورة في مقاله " الماركسية والدين، البارحة واليوم"، الصادر عام 2004"[1] وقد قدم هذا المقال قراءة متعصبة في أوله إلا أن الكاتب تراجع عن كثير من القضايا الأساسية فيما بعد.

كانت هنالك دراسة أخرى من منظر ماركسي جديد: كريس هرمان[2] المفكر الماركسي البريطاني الذي توفي نهاية العام الماضي في القاهرة، في دراسة عنوانها: "النبي والبروليتاريا" الصادرة عام 1994، إذ إنه لا يقوم فقط على عرض تاريخي للموقف الماركسي من الدين، بل إنه يحلل الوقائع الملموسة في عدد من البلدان "الإسلامية" والحركات الدينية السياسية والإيديولوجية فيها، ويرصد تناقضاتها على ضوء الصراعات الاجتماعية من وجهة نظر ماركسية ليستخلص إلى أن الاشتراكيين قد أخطئوا في النظر إلى الحركات الإسلامية على أنها أتوماتيكيا "رجعية" و"فاشية" أو أنها أتوماتيكيا "معادية للإمبريالية" و"تقدمية". إن الحركة الإسلامية الراديكالية، بمشروعها في إعادة تشكيل المجتمع على النموذج الذي أقامه محمد في القرن السابع في الجزيرة العربية، في الواقع هي "طوبى" نابعة من قطاع بائس من الطبقة الوسطى الجديدة[3].

لقد شكلت مقالة هرمان منعطفا هاما ورؤية جديدة - وإن لم تجب على كل التحديات التي طرحتها ظاهرة النهوض الإسلامي - في طريقة تحليل وتعامل اليسار

(1) ينظر: غياث نعيسة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=204742

(2) هذه الدراسة منشورة في موقع: ماركسيس http://www.marxists.org

(3) ينظر: غياث نعيسة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية.

الماركسي مع ظاهرة اجتماعية وسياسية جديدة هي نمو الحركات الإسلامية وتزايد نفوذها الجماهيري بشكليها الإصلاحي أو المتشدد في معظم البلدان الإسلامية. وإن شكلت، في الوقت نفسه، صدمة واعتراض لدى بعض الماركسيين الحاملين للتفسير الشائع والقديم بأن الماركسية تعني حتما عداء للدين والمتدينين فحسب[1].

تفكيك مقولة الأفيون والدين:

لم يخل أي بحث تناول الفلسفة الدينية لدى ماركس من الحديث عن هذه المقولة فقد كانت هامة لدى الذين جاؤوا بعده، فصار التشبث بها لدى الماركسيين والمعاديين للماركسيين أمرا عاديا وواضحا وطبيعيا، رغم التأويلات والتفسيرات المختلفة لهذه المقولة سواء في خدمة الفكر الماركسي أو في نقده وهدمه، حتى أنه في كثير من الأحيان صارت المقولة أساس الحكم على موقف تجاه الدين، لهذا أردنا في هذا العنصر أن نتبيّن حقيقتها. لكن قبل البدء في تحليل هذه المقولة يجب الاعتراف أنها نجحت إلى حدّ بعيد جدا في إذكاء العداء ضد الماركسيين والماركسية خصوصا لدى المتدينين، واستطاعت كذلك تحويل الأنظار عن إيجابيات هذه الأيديولوجيا من ذلك الصراع الطبقي ضد الاستغلال الرأسمالي للطبقات الكادحة وسلب حقوقهم إلى انتهاك حقوق الدين كنقطة سلبية ضد الماركسية.

نحن ننطلق من فرضيتين اثنتين، هما:

1- إنّ ماركس غير معادي للدين ولو كان معاديا له لألف كتابا في ذلك ولما اكتف بهذه العبارة.

2- إن هذه المقولة قد أخرجت عن سياقها النصي والثقافي.

مباشرة يمكننا الشروع في التحقق من الفرضية الثانية، لنقول أن هذا التباين يعود إلى توظيف هذه المقولة في الأساس إلى فهمها واستيعابها في غير إطارها الحقيقي، الذي صدرت منه، ونقصد هنا صاحبها كارل ماركس الذي استعملها في أحد بحوثه. يقول ماركس:"إن الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي واحتجاج علي هم واقعي. إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو

(1) ينظر: غياث نعيسة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية.

روح وضع بلا روح، إنه أفيون الشعب"[1].

وإذا ما حاولنا قراءة كامل البحث الذي ترد فيه هذه الفقرة - والذي يحمل عنوان "نحو نقد لفلسفة الحق الهيجلية" والمكتوب في عام 1844، فسوف يتكشف لنا بوضوح أن رأى ماركس يدين للهيجلية الجديدة اليسارية، التي اعتبرت الدين اغترابا للجوهر الإنساني، بأكثر مما يدين لفلسفة التنوير التي ترجع إلي القرن الثامن عشر والتي أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليركية لا أكثر ولا أقل[2].

يرى ضياء حمو أن كلمة "the sigh of" تُرجمت بأكثر من كلمة ولم يختلف المراد (تنهيدة، آهة، زفرة) المقصود هو إنها آخر ما تبقى للإنسان المضطَهد... وأين..؟! في قلب العالم الرأسمالي، وفي زمن "ماركس" كان هذا القلب هو "بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، أمريكا"وبشكل ما روسيا، ويسخر " ماركس منه بأسى بوصفه لهذا العالم بأنه بلا قلب أي بلا رحمة أو شفقة، وهذا الدين هو روح هذا العالم البشع الذي بلا روح"[3].

أما كلمة الشعب في النص فيرى ضياء حمو أنها غُيرت، فقد تم تغييرها من صيغة المفرد إلى الجمع لتكون عامة وشاملة لكل شعوب العالم، فصارت "الدين أفيون الشعوب" بدلا من النص الأصلي "إنه أفيون الشعب" "لأنهم لو أوردوها كما وردت في النص لانفضحوا، ولما تم لهم استخدامها بفائدة حققها لهم مسخ النص وتحويره..!! ولسنين زادت عن المائة وخمسين عاما وما زالت"[4]، لذا يمكننا أن نعتبر أن تلك الجملة أخرجت من سياقها النصي من دون شك. نريد أن نشير هنا إلى قضية من أهم القضايا التي أُسيء فهمها فيما قدمه ماركس، فكانت ما يتعلق بوظيفة الدين وتأثيره في المجتمع، وربما تحديداً، عند الطبقة العاملة والكادحة الحضرية، والتي اعتبر فيها ماركس الدين مخدِّراً، أو بحسب تعبيره (أفيون الشعوب) يعتمدون عليه لتغييب أوضاعهم، وصرف أنظارهم عن مواجهة قضاياهم اليومية المعيشة عن طريق التعلّق

---

(1) See: karl marx introduction to a contributions to the critique of hegel's philosophy of right, collected works, vol 3, yew York.

(2) ينظر: ضياء حمو، حقيقة كلمات ماركس الثلاث، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188215

وباللغة الانجليزية: (Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people)

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

بآمال تميل إلى العالم الأخروي أكثر منها إلى عالم الواقع المادي المُعاش.

هناك أيضا بعد آخر لهذه المسألة، فتأثير الدين في تشكيل الوعي يمكن النظر إليه عند ماركس في سياق أوسع، إذ سعى ماركس إلى تقديمه في العديد من دراساته لمفهوم الأيدولوجيا ومفهوم الاغتراب والتشيّء، وفي هذا السياق يتناول مسألة إعادة إنتاج العالم والثورة على الأوضاع القائمة من منظوره التنظيري الخاص، الذي أصبح عند العديد من الدارسين الماركسيين الذين أتوا بعده، ويظهر أن سوء فهم ماركس لهذه المسألة كان مقصوداً لإبعاد الجماهير عن أفكار ماركس، ووصفه عدواً مناهضاً للدين إجمالاً، رغم أن ما قدّمه كان مقدماً بوصفه تحليلاً أو عرضاً للتأثير الاجتماعي للدين في السياقات الاجتماعية"[1].

ومن ثم، فقد أنتجت هذه الأدبيّات أجيالاً متتالية من المؤمنين والمتدينين الذين فسّروا كلّ ما هو ضدّ الدّين ومعادٍ له بأنه ماركسي أو شيوعي، وانعكس هذا الفهم ليؤثر على أكثر من حقل وشأن وعلاقة. والحقّ، أنّ جزءاً كبيراً من الممارسة الماركسيّة قدّمت معطيات جاهزة، وواضحة، لهذا "البهتان العظيم" كما قد يقول بعض المتحمّسين، إضافة إلى ذلك، فثمّة منْ تأوّل العبارة إيجابياً من خلال استحضار المعنى "الحُلمي" للأفيون. عند تحليل تلك المقولة، هناك منْ يُفضل العودة إلى سياقها النصّي من جهة، والتاريخي من جهة أخرى"[2].

في السياق الثقافي التاريخي جاء كلام ماركس ذاك ضمن بيان الوجوه الاستعمارية التي أخذها الدّين، وذلك في مرحلة تاريخيّة عرفت علاقة تفكيكيّة مع الدّين، وبطريقةٍ جذريّة، إن الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي واحتجاج على هم واقعي. إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح، إنه أفيون الشعب، نكرر، ها هنا هذه العبارة في هذا السياق التاريخي المرير الذي يمر به شعوب العالم، نتيجة اضطهاد الرأس المال الغربي الإقطاعي.

إذا حاولنا أن ننظر إلى هذه المقولة من الزاوية الإيجابية مثلا يمكننا أن نتبنى تفسير "مايكل لوف" لها في مقالته الشّهيرة "الماركسيّة والدّين"، فقد جرى استخدام الدّين

---

(1) أبو بكر أحمد باقادر، الدراسات الاجتماعية الأنتربولوجية والدين، من موقع:
www.altasamoh.net/Article.asp?Id=380 www.interpologie.com

(2) القراءة الماركسية للدين... أو لاهوت اليسار، http://www.alwaqt.com/art.php?aid=203832

لإحكام السيطرة وإسباغ الشرعيّة على النظم السياسيّة والاجتماعية، كما أنه أُستُخدم من قِبل الطبقات المضطهدة في إعلان الثورات والاحتجاجات، زد على هذا أنه سيرتبط الدّين لاحقاً بالتشكيلات الأيديولوجيّة، وبالتالي بالمستويات الجدليّة مع الواقع المادي، أما من منظور ماركس، فسيُمكن الاستغناء عن الدين في إطار الدّولة الحديثة البرجوازية الديمقراطية، وذلك لأن وظيفته الإنسانيّة متحقّقة في التشكيل الدّنيوي الذي تقدّمه الدّولة"[1].

خاتمة البحث:

تبعا لما قلناه في متن البحث، لا يمكننا أن ننظر إلى الماركسية من زاوية واحدة ضيقة في اعتبارها الدين قوّة ظلاميّة وسلبية بذاتها، وإنما تعتبر الماركسية هذه الظلامية كامنة في تلك التشكيلات الاجتماعية والطبقيّة التي يُوظّف من خلالها الدّين. ومن جهة ثانية، إنّ الماركسية لا تغفل التوظيف العكسي للدّين، في كونه يمكن أن يُصبح طاقة في النضال والتمرّد والتحرير من الأنظمة الاستبدادية، وحينها لا يمكن النظر إلى الدين باعتباره شيئاً مقدّساً، وإنما هو وليد الإنسان في إطار صراعاته مع الطبيعة الكونية بما تحمله من ظواهر وأشياء وأنظمة حكم إنسانية جائرة. ومن هنا يأتي تأكيد الماركسية على شخصنة الدين؛ أي أنه أمر شخصي بين الفرد أو العبد والله، فلا داعي، إذن، إلى استعماله وتكريسه كإستراتيجية خطابية من أجل نيل أغراض ومصالح شخصية على حساب مصالح أفراد الجماعة، لهذا أصرت الماركسية على ضرورة قطع العلاقة بين الدين والسياسة، وبين الدولة والهيئات والمؤسسات الدينية. كما أكّدت على خطورة المفاضلة بين الديانات والمعتقدات وما تجلبه من نتائج، وخيمة على الدولة.

(1) ينظر: جلبير الأشقر، الدين والسياسة اليوم من منظور ماركسي، ترجمة: سماح إدريس، مجلة الآداب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص 21، 22.

نقد الفكر الديني في فلسفة نيتشه

د. عبد الله عبد الهادي المرهج[1]

مقدمة

إن البنـاء الأساسـي للديـن[2] قائم على أسـس مفارقة مجردة وبعيـدة عن الواقع، نيتشـه يـرى أن الديـن هـو المدخل الأسـاس لفكرتي "اللـه والعالم الآخـر" والمنظومة أو النسـق الدينـي يتشـكل من"اللـه - الوحـي - الملائكـة - الأنبيـاء - العالم الآخر - الكنيسـة - الأفـكار والمعتقـدات الدينيـة" وحينما يقول نيتشـه "إن اللـه قد مات ونحن قتلنـاه"[3] يعلـن نهايـة الديـن كفكرة مجردة، ومن ثم تهاوي المنظومة التي يتشـكل منها النسق الديني وتساقط أجزاءه واحداً بعد الآخر.

ناقـش نيتشـه معظـم الطروحات الدينية بصـورة نقديـة، ورأى أن هنالك كثيراً من الأفكار تتناقض مع الواقع، ويجب الوقوف عندها، ورفضها رفضاً مطلقاً لأنها لا تؤمن بالتطـور والتقـدم العلمـي الحاصـل في مجالات الحيـاة كافة، ثم نقد المؤسسـة الدينية لأنهـا قائمـة علـى مجموعة من الأفكار البالية التي لا تتلاءم مع طبيعة الفكر في عصره، وتحديداً فكرة التطور والتي تزامنت مع انطلاق شـرارة العلم كثورة ضد الافكار البالية كالفكر الديني والاسـطوري، كما انتشـرت في هذه الفترة افكار الفلسـفة الوضعية التي وقفـت بالنـد مـن طروحات الفلسـفة المثالية ورفضت القول بافـكار مجردة ومتعالية أو عالم مفارق لعالم الواقع، كل هذه الطروحات اضافة إلى موقفه الشـخصي لعبت دوراً كبيراً في ثورة نيتشه على الدين.

---

(1) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة واسط.

(2) المقصود بالدين هنا الاديان السماوية حصراً.

(3) نيتشه: العلم الجذل، ص118 ثم يقول في ما وراء الخير والشر"لقد نقض الله بوصفه"الأب " نقضاً جذرياً وبوصفه"القاضي " و"المثيب " أيضاً وكذلك أبطلت" إرادته الحرة ". نيتشـه: ما وراء الخير والشر، ص 89.

ومن أبرز هذه الأفكار التي ناقشها نيتشه بأسهاب:

1. فكرة الايمان القائم على الإفكار الفطرية الموجودة في ذهن الإنسان، التي يصبح الدين في ضوئها حاجة، ومن ثم فطرة.!
2. الفكر الديني القائم على المعجزة والسحر الذي يتناقض مع العلم.
3. فكـرة المسـاواة التـي جاءت بهـا الديانات وتحديداً الديانات السـماوية، ويرى انه لا معنـى لهـذا القـول لأنه يتنافى مع الطبيعة، وان هـذه الديانات صنعت طبقة من النـاس، طبقـة متعاليـة على الجميع، ولا يمكن التوجه إليهـا بالنقد، لأنهم يمثلون سلطة الله على الأرض وهؤلاء هم"رجال الدين".
4. رؤية الدين السلبية للحياة، القائمة على انكارها وعدها مصدر عذاب وألم وتمثل الخطيئة، ولا تمثل السعادة، بل هي ألم دائم للبشرية.
5. الأخـلاق الدينيـة القائمـة علـى الشـفقة والتسـامح والزهد... وغيرهـا من أخلاق الضعفاء والبؤساء الذين يمثلون الصفوة في هذه الديانات.

لذلـك سـيقوم الباحـث بعرض موجز لمناقشـة طروحات نيتشـه وموقفه العام من الديـن والفكـر الدينـي متمثـلاً بـ (اليهودية والمسـيحية) الذي شـكل صلب موضوعات فلسفة نيتشه في أغلب مؤلفاته.

قراءة نيتشه النقدية للدين:

خلال دراسـته للفكر الديني وتاريخه، عرف نيتشـه ان الدين يظهر نتيجة الخوف والحاجـة، التـي يعانيهـا أو"يكابدهـا " الإنسـان، وتحديـداً الضعفـاء والمهمشـون فـي المجتمـع، أو العبيـد ـ بحسـب تحديـد نيتشـه ـ فأغلـب الديانـات ظهـرت وسـط هذه الطبقات ولم تظهر في المركزية الغربية أو العربية، أو ما تسمى اليوم بالطبقة البرجوازية أو الارستقراطية، فهو يقول" ان الدين لم يحتو على حقيقة ابداً، لا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه، ولا على شكل حكمة، لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد أنسل إلى داخل الوجود من خلال"سبل العقل التائه"[1] هذا العقل القائم على الايمان على الفطرة، لأن الحقيقة بنظر نيتشه مرتبطة بالواقع وليست فكـرة فطريـة أو قبليـة مجردة موجودة في ذهن الإنسـان أو فـي العالم الآخر، فهو يرى

---

(1) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ص 75.

"أن الفطرة الدينية بائسة، والحياة الدينية شغلها الشاغل تمحيص الذات مجهرياً ومع ذلك الاسترسال الدقيق المسمى"صلاة " أي الاستعداد الدائم"لمجيء الله"[1] هذه العملية قصدها إبعاد الإنسان عن عالمه وحياته التي يعيشها وإشعاله بأمور لا علاقة لها بالواقع، لذلك فإن الجيل الجديد من الإنسانية قد تخلى عن هذه الفطرة الدينية، تحديداً في أوروبا، لأنه انشغل بالعمل والعلم وما يحصل من تغيرات هائلة في واقعه المعاش المعاصر.والدين يمثل ثورة الهامش على المركز، وهذا ما ظهر واضحاً وجلياً في الديانات السماوية، فالعبيد والعامة صاروا أسياداً للناس وصار السيد وفقاً لهذا المبدأ يساوي العبد، وهنا بدأ صراع الطبقات بسبب الأديان، وهذا يتقارب مع الدعوة الماركسية أو الطروحات الماركسية في القضاء على الطبقية، فالايمان المسيحي يدعو إلى مساواة البشر أمام الله وهذا الحكم في الحقيقة متولد من غل الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم[2].

أما نيتشه فيرد على هذه الدعوة بالقول "أيها الرجال الراقون، إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقي، فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم إنساناً واحداً أمام الله، أما المساواة أمام الله فما لنا ولها ما دام هذا الاله قد مات"[3] فالدين يدعو إلى المساواة بين الناس جميعاً ووضعهم في مستوى واحد عن بكرة أبيهم، مع أن أول قانون للوجود الحي الطبيعي هو التمييز والتفرقة ووضع الكائنات وضعاً رأسياً، لا أفقياً، أي جعلهم في نظام تصاعدي، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فالدين مناف للطبيعة ومتعارض مع الواقع ومضاد للحقيقة الفعلية[4].

فنيتشه يرفض إذن الدعوة إلى المساواة ويرى ان الناس طبقات، هناك سيد وهناك عبد وهنالك إنسان راق هو الهدف السامي للإنسان العادي، وذلك الإنسان هو غاية للإنسانية، فلا يصح ان يتساوى الناس جميعاً ولا معنى لهذا التساوي لأنه قائم على فكر مجرد وليس على الواقع، لأن هناك اختلافات واسعة وكبيرة بين السيد والعبد،

---

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 93.

(2) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الانماء القومي، فريق الترجمة د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم ورضا الشابي، الاشراف والمراجعة والتقديم د. مطاع صفدي بيروت 1993، ص280 وهذه الأفكار تتقارب مع فكر ماركس الذي يدعو إلى سيادة البوليتاريا الطبقية.

(3) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 315.

(4) بدوي: نيتشه، ص 200. قارن مع سلامة موسى هؤلاء علموني، ص 76.

فالأول يمثل إرادة القوة، والآخر يمثل الضعف والوهن والاستسلام لتلك الإرادة، والسيد هو الإنسان المهيأ لكي يصبح الإنسان الأرقى الصانع لأخلاقه وقيمه، أما العبد فهو إنسان لا ارادي خاضع لسلطة خارج إرادة الإنسان، دائم التبرير لنفسه ودائم العثرات والأخطاء، أفعاله لا تخضع لإرادته بل لقيم عليا أوجدتها. وفي هذا الجانب عندما يقارن نيتشه العهد الجديد بالمانوية يرى أن الأول بائس جداً قياساً بالمانوية لأن الأخيرة تؤمن بالطبقية في المجتمع وهذا ما ترفضه المسيحية، إذ لا فرق بين إنسان وآخر أمام الله فيقول نيتشه"كم هو بئيس هذا العهد الجديد إذا ما قورن بمانو* كم رائحته نتنة"[1]، ويضيف قائلًا" الاخلاق الهندية المرفوعة إلى مقام الدين تحت اسم"قوانين مانو " فهي تفرض ان تتم تربية اربعة انواع من الجنس البشري في وقت واحد: نوع كهنوتي، ونوع محارب، ونوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، أي نوع السودرا، جلي اننا لم نعد لدى مروضي الشقر: يستلزم الأمر نموذجاً من الإنسان أكثر وداعة وتعقلاً مائة مرة كي يستطيع فقط أن يفهم مثل هذا البرنامج عند الخروج من الجو المسيحي، جو المستشفى والزنزانة، نتنفس أو نلج هذا العالم الأكثر صحية الأكثر علواً الأكثر رحابة[2] نيتشه يتفق مع الأفكار التي تتلاءم ووجهة نظره، وعلينا الاعتراف ان الطبقية حقيقة موجودة على الأرض لا يمكن نفيها، وأما دعوات المساواة فهي مجرد أقوال مجردة فارغة من المحتوى، ويرى الباحث ان الأديان ركزت الطبقية ولم تنفيها. وهذه الدعوات لا تتوافق مع ما جاءت به الكتب المقدسة، فقد جعلت هذه الكتب الأنبياء فوق الناس جميعاً، والكتاب المقدس وضع القساوسة في مقدمة البشر وكذا في كتاب الله العزيز "القرآن الكريم"(**)، وهنالك دعوة واضحة وصريحة

(*) مانو تعني هنا المانوية الديانة الفارسية القديمة التي تقول بالنور والظلمة.

(1) نيتشه: أفول الأصنام، ص 59.

(2) نيتشه: المصدر السابق، ص 59-60.

(**) قوله تعالى: ﴿ ...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ... ﴾، كذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ ... ﴾ وكثير من الآيات الأخرى فهي ترتكز على الطبقية فالعالم والحكيم لا يتساوى مع الإنسان العادي أو الجاهل، كذلك في الآية الثانية فهنالك مستويات ودرجات بعضها فوق بعض في توزيع الرزق، إذن ما هي الغاية من القول بالتساوي بين الناس، هل تساوي بالخلق؟ وهذه نقطة لا خلاف عليها بين رجال الدين والفلاسفة والعلماء، ليس هذا فحسب بل نرى ذلك ايضاً في المسيحية عندما جعل البابا فوق الناس جميعاً، وعندما أصبح الكاثوليك هم أهل البابوية لا يمكن السماح لآخر غيرهم بتسلم زمام السلطة الدينية الكنسية، كذلك القول بالثلاثية المعروفة

إلى وجود طبقات في المجتمع، وأهم هذه الطبقات التي ظهرت مع الاديان هي طبقة رجال الدين الذين يمثلون سلطة الله على الارض وهم من يسميهم نيتشه بالمستبدين الدينيين، يقول نيتشه "ما زال أعظم الناس إلى اليوم ينحنون أمام القديس إجلالاً بوصفه لغز الاستبداد بالذات والاستغناء الطوعي النهائي: لماذا ينحنون؟ إنهم يظنون فيه - وخلف علامة استفهام مظهره الوهن البائس - إن صح التعبير - القوة المتفوقة التي أرادت أن تختبر نفسها باستبداد من هذا النوع[1] فهذا القديس يمتلك حالة من التقديس لم يملكها إنسان آخر غيره، وذلك بواسطة السلطة الدينية التي يمثلها، فصار، وفقاً لنيتشه، سلطة مطلقة وصنماً مستبداً يقف بوجه الإنسان، ثم يقول نيتشه "إن عظماء العالم تعلموا منه خوفاً جديداً إذ حسبوا فيه سلطاناً جديداً لم يقهر بعد، إنها إرادة السلطان التي ارغمتهم على التوقف أمام القديس"[2]. تلك الإرادة هي الإرادة الالهية، والقديس هو البابا الذي يحكم العالم المسيحي الذي كان يمثل قوة مطلقة تفرض رأيها على الجميع. ويرى نيتشه الذي ينعتهم بالبؤساء ان الله اختارهم لبؤسهم" لاشك في بؤس هؤلاء المدندنين بالصلوات جميعاً، وفي تعاسة أصحاب العملة المزيفة هؤلاء قاطبة، فرغم أنهم منطرحون في قرارة خباياهم فأنهم يتدفئون لكنهم يزعمون ان الله اصطفاهم واختارهم نظراً لبؤسهم، الا ترى ان المرء يخص بالجلد العنيف من يحب من الكلاب أكثر من سواه"[3] فهو يشبه الناس المؤمنين بالكلاب نظراً لبؤسهم، وللسبب نفسه اختارهم واصطفاهم من دون باقي البشرية، وهؤلاء الناس لا يعبرون عن الحياة لأنهم دائماً يخدعون انفسهم حينما يجعلون من السيء حسن، ومن الألم والقهر صبراً وفضيلة، والعجز عن الاقتصاص يتحول بفعل الكذب إلى صلاح وطيبة، والخوف والجبن إلى تواضع ومودة، والانصياع لمن يبغضون طاعة.. الخ من المبررات

"الله - الأبن - روح القدس" فالابن وهو المسيح فوق البشر وليس مثلهم فهو ابن الله وهذا تمييز طبقي واضح وهذا ما جعل منه سلطة مطلقة لا يمكن لأحد التجاوز عليه، وحتى صحابته وصحابة رسول الإسلام"محمد ﷺ " هؤلاء أصبحوا مقدسات لا يمكن المساس بها أو توجيه النقد لها، لأنها تمثل خلافة أو سلطة الله على الأرض.

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

(3) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص42 وينظر أيضاً بدوي، نيتشه ص 189-188-187 المعطيات نفسها وشرح مفصل لأخلاق الضعفاء.

التي تجعل منهم عبيداً وليسوا أحراراً كما يرى نيتشه، وهم يرون تلك الأفعال السلبية تمثل الإرادة الالهية، وهذا هو التناقض بين الله أو الدين والحياة، لأن الدين يقوم على مبدأ انكار الحياة لكونها لا تقوم على الخوف والعجز والألم والقهر..الخ من الصفات السلبية بل تقوم على أساس القوة وحرية الإرادة والسعادة، فيرى نيتشه"ان الحياة ينبوع مسرة " وليست مصدر تعاسة وألم، كما يرى المؤمنون بنظره، ويرى نيتشه ان الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا متضافرة مع الدين بمؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها واحلال إرادة"إماتة الحياة" محل إرادة الحياة. يتمثل التناقض بين الدين والحياة في الأخلاق الدينية لأن هذه الأخيرة متمثلة بالكنيسة تقوم على نفي الحياة، اما رجل الدين المسيحي ولكي يكون كذلك يجب ان يرفض هذه الفكرة شكلاً ومضموناً، ويقول نيتشه في هذا الاتجاه "إن الأخلاق الدينية تقول لا لأدنى الرغائب كما لأسمى أماني الحياة وتضع الاله عدواً للحياة... ان القديس الذي يرضي الاله هو المحضي المثالي، ينتهي أمر الحياة حينما تبدأ"مملكة الرب"[1]. أي أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الحياة وهو الغريزة ترفضه السلطة الدينية، وبالتالي يرى نيتشه ان فكرة الله تعبر عن العدم لأنها تحط من قيمة الحياة كما يقول: "تعبر فكرة الله عن إرادة العدم، وعن الحط من قيمة الحياة، حين لا يكون مركز ثقل الحياة في الحياة، بل في الآخرة في العدم، نكون نزعنا عن الحياة مركز ثقلها ".[2] وهذا يفسر أن هنالك تناسباً طردياً بين الدين وتدني الحياة، فالدين هو السبب في احتقار الإنسان للحياة وليس الإنسان نفسه، لذلك فهو يقول "لا لم تخيب أملي الحياة، كل سنة أجدها أفضل، أشد رغبة، وأشد غموضاً"... "الحياة وسيلة للمعرفة" عندما يملك القلب هذا الشعور يمكن أن نعيش ليس فقط بشجاعة ولكن بسعادة"[3].

لم تكتف الأديان بالنظرة السوداوية تجاه الحياة، بل تؤمن أيضاً بالسحر والمعجزة، ويرى أن الطبيعة تخضع لقوى خارقة، لذا يقول"ان الشعائر الدينية وليدة التفكير القائم على السحر والمعجزة، والطبيعة تخضع تلقائياً لهذا القانون"[4]. فنيتشه يفهم العقلية

(1) نيتشه: أفول الأصنام، ص 40.
(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 196.
(3) نيتشه: العلم الجذل، ص 177.
(4) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ص 77، وللمزيد ينظر الصفحات 78-77-76.

الدينيـة علـى انهـا نقيـض العقليـة العلميـة، فالـروح الدينية فـي رأيه تفتقر إلـى كل فهم للقوانين الطبيعية وما هي الا امتداد للتفسير البدائي، حيث كان كل شيء يفسر من خلال السحر والخرافة، فلا شيء في نظر هذه الروح يحدث طبيعياً[1].

وبالنتيجـة وصـل نيتشـه إلـى القـول بموت اللـه، وهـذه المقولة تحمـل كثيراً من التفسـيرات، أحد هذه التفسـيرات هو اعلان موت الدين ومن ثم نهايته، ومن هنا يتبادر إلى الذهن السـؤال الأتي: ما قيمة الدين دون غاية معروفة، ونيتشـه لا يعلن موت الله فقـط، بـل القضـاء علـى ظلـه ايضاً، فيقول"مـات بوذا، إلا انهم اسـتمروا لقـرون طويلة يعرضون ظله في كهف، ظل عظيم ومخيف. مات الله لكن من طبيعة البشـر أنه وربما لآلاف السنين ستبقى هناك كهوف تعرض ظله، ونحن بدورنا علينا أن نقضي على ظله أيضاً"[2]. إذن هي دعوى لإلغاء الروح الدينية عند كل الإنسان.

هـذه الدعـوى تكمـن فـي الغاء الغايـة التي تقـوم عليها الأديـان، بحيث تصبح لا قيمة لها ثم يأتي نيتشـه ليدعو فلاسـفة المسـتقبل لجعل الدين وسيلة بيد الإنسان، وهذه الدعوى تتلاءم وطبيعة فكرة الإنسان الأعلى التي تتناقض مع فكرة الله، يقول"ان الثمن المدفـوع سـيكون غاليـاً ومرعبـاً ابـداً إذا لم تكن الأديان وسـيلة تأديبيـة وتربوية في يد الفيلسـوف، بل أرادت لنفسـها ان تكون غايات اخيرة وليسـت وسيلة بين وسائل أخرى عند البشر كما عند سائر الحيوان"[3].

فعندما يقول نيتشـه بغاية أخرى غير الإنسـان المتفوق يصبح لا معنى لفكرة هذا الإنسـان الأرقـى، يقـول نيتشـه" لقد مـات جميع الآلهة، فلن يعد لنـا من أمل الا ظهور الإنسـان المتفوق،فلتكـن هـذه إرادتنا عندما تبلغ الشـمس الهاجرة،هكذا تكلم زارا"[4]، والديـن إذا صـار غايـة سـيظهر لنـا عدد مـن المعاقين وأصحـاب الأمـراض والعاهات والمرتدين والضعفاء والبائسين [5]، أما إذا أصبح وسيلة كباقي الوسائل الآخرى فسيكون هدف الإنسان الاول هو الوصول إلى ذلك الإنسان الأرقى.

---

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، ص 129.

(2) نيتشه: العلم الجذل، ص 107.

(3) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 99.

(4) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 105.

(5) المصدر نفسه، للمزيد ينظر ما وراء الخير والشر، ص 99.

نيتشه واليهودية:

تعـد الديانـة اليهوديـة أول الديانـات الالهيـة والسـماوية التي نزلت على البشـرية وانتقلت المعرفة الإنسانية على يدها من الطبيعة إلى الله، ومع اليهودية انتقل الفكر الديني من تعدد الالهة إلى مبدأ وحدانية الله كذلك عملت اليهودية على تغيير الفكر الإنساني المرتبط بالاسطورة والخرافة ومن ثم ارجاع حقائق الوجود إلى الطبيعة، واليهودية فترى ان الخلق صادر عن كائن متسامي متعالي هو الله وان الوجود لم يخلق عبثاً وانما خلق على شـيء من النظام والتماسـك، واليهودية كما يرى نيتشـه جاءت بقيم وعقائد مخالفة للطبيعـة فهـي قامـت بازالة الطبقية فأزالت الفاظاً وقيما تدل على الفروقات بين الناس، مثل غني، كافر، شرير، نبيل، وصارت الدنيا تشويهاً للإنسان وليس نورا وسعادة وفرحا كما كان يرى السابقون فهم يمثلون أول ثورة للعبيد على النبلاء، ومن ثم سيطرت قيم الضعف والوهن والبؤس على المجتمع لآلاف السنين كما يقول نيتشه"ان اليهود.. وهم شـعب ولد للعبودية وهم "الشـعب المختار بين الشعوب" على حد قولهم واعتقادهم- حققـوا تلـك المعجـزة فـي قلب القيـم التي اضافت علـى الحياة الدنيويـة لبضعة آلاف مـن السـنين فتنـة جديدة وخطراً.. لقد صهـر انبياؤهم الالفاظ"غني " "وكافر" و"شـرير " و"عنيف" و"وحشـي" في كتلة واحدة وحولوا لفظ"الدنيا" لأول مرة إلى عملة عار، وفي قلب القيم هذا تكمن أهمية الشعب اليهودي.. به تبدأ انتفاضة العبيد في الأخلاق فيصبح لفظ فقير مرادفا لـ"مقدس" و"صديق"[1].

ظهـرت هـذه الثـورة فـي القيم عنـد انبياء اليهـود أول الأمر، ثم عنـد الكهنة، ضد النبـلاء. فانتقـم الكهنـة لضعفهم وعجزهم من قوة السـادة، انتقموا لكراهيتهم المكبوتة، انتقمـوا انتقامـا روحيـاً، وذلـك بتحويل جميع القيم، قد تجرأ كهنـة اليهود بفضل منطق رائع على قلب المعاني الأرستقراطية. تجرأوا على قلب المعادلة بين الطيب والنبيل من ناحية وبين القوي والسعيد من ناحية أخرى، واعتبروا طيباً الشقي المنبوذ العاجز المشوه وحده[2]. يقول نيتشه عن هؤلاء الكهنة "عند هذا النمط من الناس الذين _في المسيحية واليهوديـة _يتوقـون إلـى القوة عبر طريقة كهنوتية!فأن الأنحطاط هو فقط الوسـيلة.هذا النمـط لـه مصلحـة حيوية في جعل البشـرية مريضـة، وفي قلب مفاهيم (خير)، (شـر)،

---

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص44 ينظر أيضاً أصل الاخلاق وفصلها، ص 29-31 المعطيات نفسها.

(2) نجيب بلدي: مراحل الفكر الاخلاقي، دار المعارف في مصر، 1962، ص 61.

(حقيقـي)، (باطل) بشـكل خطر على الحياة ومفتر علـى العالم"[1] واعتبروا كذلك طيباً الرجل التقي المقارب من الله المحبوب عنده، وتأكد هذا الموقف بطرد النبلاء والأقوياء من النعيم[2]. "أيها النبلاء: الأقوياء: أنتم من الأصل أشرار. قساة، طماعون، أنتم الذين لا يشبعهم شيء، انتم فسقة وستكونون إلى الأبد منبوذين، ملعونين، مدانين"[3].

فنتـج عـن هذه الرؤيـة الدينية اليهودية تجاه الحياة صورتـان، الصورة التي يضعها الكهنـة المتمثلـة بأخـلاق العبيـد، أخـلاق الوهن والضعف والتعاسـة والبـؤس وصورة متمثلة بأخلاق السـادة أو النبلاء، وبالنسـبة لنيتشـه تمثل هذه الأخلاق الأخيرة الحقيقة الوحيدة وهي اخلاق فعل، اما الاولى فهي، رد فعل، وأخلاق السادة والنبلاء ايجابية، اما أخلاق العبيد فهي سـلبية، ويرى نيتشـه في الأخلاق اليهودية دعوة للحط من قيمة الحياة.

"والحـط مـن قيمـة الحياة وكرههـا بمجملها يؤدي إلى تمجيد الحياة الارتكاسـية بوجـه خـاص وأصحابها هم الخبثاء والخاطئون... ونحن الأخيار المبدأ والنتيجة، يقدم الضميـر اليهـودي أو ضميـر الاضطغان هذين الوجهين.. يظهر فيه الشـامل كهذا الحقد علـى الحيـاة، والخـاص كهـذه المحبة للحياة، بشـرط أن تكون مريضة وارتكاسـية"[4]. وهؤلاء الناس يشكلون خطراً على الأقوياء، كما يرى نيتشه" المرضى هم الخطر الأكبر الذي يتهدد الأصحاء. ومصائب الأقوياء لا ينبغي ان تعزى إلى من هم أقوى منهم وإنما إلى من هم أضعف"[5]. ثم يستدرك قائلًا" ان المنكوبين والخائبين وذوي العاهات هم، هم بالذات أولئك المعاتيه من بين البشـر، هم الذين يسـممون ثقتنا بالحياة وبالإنسـان وبأنفسـنا ويشـككون بها"[6] والكهنة يقودون صراعاً ضد النبلاء بواسـطة هؤلاء الناس باسـم الديـن لكـي يثبتـوا وجودهـم وبالتالي يؤكدون المقولة السـابقة التـي ذكرناها في العهد القديم تجاه النبلاء والأقوياء وكأن حال لسانهم يقول " نحن الطيبون الوحيدون،

(1) نيتشه:عدو المسيح، ص 74.
(2) نجيب بلدي: المصدر نفسه الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 196.
(5) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 119.
(6) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 119-120.

نحـن البـررة، نحـن وحدنـا ذو الإرادة الطيبة"[1].. ويضيف نيتشـه،" هكذا يهتفون، وهم يمـرون بيننـا مـرور التأنيـب الناطق، كما لـو كانوا يودون القيام بـدور المنذرين، كما لو ان الصحة، والبرد والقوة والأباء، والشـعور بالمقدرة، مجرد آثام ينبغي زجرها: زجرها بقسـوة، إذ انهم في حقيقة الأمر مسـتعدون هم انفسـهم للقيام بالزجر. انهم متعطشـون للعـب دور الجلاديـن: وفـي وصفوفهم عدد من الموتوريـن المتنكرين في ثياب القضاة يعلو أفواههم المزمومة لعاب مسموم يسمونه" عدالة "[2]، وهذه هي العدمية التي يسعى الكهنة لفرضها على الحياة أو الوجود، ويقول نيتشه في عدمية هؤلاء الكهنة"ان الكاهن لا يقيـم وزنـا للطبيعـة ولا يقدسـها"[3]. ويـرى انهم زيفوا كل ما هـو طبيعي وواقعي لا لشـيء الا للحـط مـن قيمة الحياة والحـط من عالمنا الواقعي. وهـذه العدمية قوة النفي بحاجة للقوى الارتكاسـية إلى النصر، ان هذه اللعبة المزدوجة تعطي للكاهن اليهودي عمقـاً وازدواجيـة لا مثيـل لهمـا انـه ينحـاز بحريـة وبفهم عميـق للبقاء علـى كل غرائز الانحطاط، ولا يعني ذلك انها تسيطر عليه، لكنه اكتشف فيها قوة كان يمكن ان تجعله ينجح ضد العالم[4].

يقول نيتشـه" معلوم ان الكهنة أشـر الاعداء، لأنهم أشـرهم عجزاً. الشعور بالعجز يعنـي فيهـم بغضـاً حزيناً يائسـاً، بغضاً عقلياً وهو أفظع أنـواع البغض[5] وقد بلغ البغض أوجـه، وإرادة الانتقـام قمتها عندما رفع اليهود المسـيح علـى الصليب فأظهروا للعيان مثـال الضعـف والـذل والهـوان في صورة اله مصلوب تحولـت الانظار عندئذ نحو هذا الالـه ونحـو هذا المثـال، وصدقت عندئذ صدقاً عملياً واقعيـاً معادلة اليهود بين الرجل الضعيف والرجل الفاضل اخلاقياً وفهم الناس ان الفضيلة تبدأ برفض قيم القوة والنبالة والسـيادة برفـض العنـف والشـهوة والجبـروت[6]، وبهـذا التحويل ثبت ديـن العبيد وبه انتصرت اخلاق غالبية الناس على اخلاق السادة العظماء المختارين الأصفياء[7] وذلك

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) نيتشه: عدوالمسيح، ص 80.
(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 162.
(5) نجيب بلدي: مراحل الفكر الأخلاقي، ص 62.
(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هو الدين المسـيحي الذي أصبح امتداداً لليهودية كما يرى نيتشـه "أما اليهود فقد كانوا ذلك الشعب الكهنوتي بلا منازع كانوا شعباً يملك في ميدان الاخلاق الشعبية عبقرية لا مثيل لها"[1] ويرى أن روما خضعت لليهودية بواسطة ما يسموه بالكنيس اليهودي ويرى ان حركة الاصلاح التي قادها لوثر في الكنيسـة المسـيحية هي انتصار لليهودية وكذلك الثورة الفرنسـية هي انتصار جديد لليهودية، ويرى ان الإنسـان أصبح مدجناً بفضل هذه القيم والثقافة اليهودية، فقد اعتبر نيتشه الكهنة هم السلطة على الناس وان طاعتهم هي الخضوع للإرادة الالهية ومن يخالفهم فهو مرتكب للخطيئة وهو يقول في ذلك"مخالفة الله" تعني مخالفة الكاهن والشريعة وهذه توسم الآن "بالخطيئة"[2] فمن يريد ان يكفر عـن خطاياهـا يجـب أن يخضع لإرادة الكاهن ولا يخرج عن سـلطانه لأنه يمثل سـلطة الله على الأرض.

ونيتشه كما ذكرنا سابقاً يرى أن الكهنة ثاروا على النبلاء أو السادة لفرض قيمهم على المجتمع الذي يسيطرون عليه، والمسيح جاء بثورة أو انتفاضة مماثلة لانتفاضتهم فكانت ثورته كما يرى نيتشه ليست سوى إلغاء سلطته ليحل محله ويأخذ مكانه، يقول نيتشـه" لسـت اعرف ضد من وجه ذلك التمرد الذي يعد يسـوع صواباً أو خطأ سـبباً له ان لم يكن تمرداً ضد الكنيسة اليهودية معطياً للكنيسة بالضبط المعنى الذي نتناوله اليوم في هذه الكلمة كان تمرداً ضد "الصلاح والعدل "ضد" قديسي إسرائيل" ضد زعامات المجتمع ليس ضد فسـاده بل ضد السـلالة، ضد التنظيم، والصياغة، كان شـكاً بالإنسان الرفيـع وقولـه لا فـي وجه كل الكهنة والربانيين"[3]. هنا يتبادر إلى الذهن سـؤال مفاده: لمـاذا نيتشـه أعـد الكهنة زعامات المجتمـع بعد ان كانوا يمثلون العبيـد، وتأتي الإجابة لأنهـم فرضـوا ارادتهـم وسـلطانهم علـى الناس فأصبحـوا يمثلون إرادة القـوة ويمثلون السـادة، وعلـى العمـوم فهـو يعد ما قام به المسـيح حركة من بيـن الكهنة فهو يقول "إن الحركـة المنتفضـة الثائـرة الصغيرة معمدة تحت اسـم يسـوع الناصـري، هي مرة أخرى

(1) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص47وينظر ايضا سنا صباح آل خالد، موقف نيتشه من الدين رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2002، ص 61-65.

(2) نيتشـه: عدو المسـيح، ص80 ويقول نيتشـه: إن الخطايا "عند كل شـعب منظم كهنوتياً تغدو أجراً لا غنى عنه وضرورياً تلك الخطايا.

(3) المصدر نفسه، ص 82. هي الادوات الحقيقية لبلوغ السلطة والكاهن يحيى من تلك الخطايا ويحتاج إلى أن يوجد خطأه. المصدر نفسه، ص 81.

الغريزة اليهودية، وبمصطلح آخر غريزة الكاهن التي لم تعد تحتمل الكاهن كحقيقة هي الاقتناع بشكل وجود أكثر تجريداً وبرؤيا أكثر لا واقعية للعالم"[1] فهو يرى في الكهنة اليهود متمسكين نوعاً ما بعالم الواقع وما يريده اليسوع هو تجريد العالم من واقعيته فقام هو ومجموعة من الطبقة الدنيا اليهودية بهذه الحركة ولأنه قام بهذا العمل ضد زعامات المجتمع وضد الكهنة فكان مصيره الصلب وكما قلنا سابقاً فهو قد ارتكب خطيئة بخروجه على السلطة الالهية فالقطعة التي كتبها على الصليب تشير إلى أنه مات أو قتل بسبب خطيئته.

إذن رجال الدين هم أول من بدأوا بصنع قيم مقدسة متعالية سامية ومجردة وهي ذات بعد ميتافيزيقي، وأصبح الخروج عن هذه القيم خطيئة يعاقب عليها الإنسان. من هنا اكتسب الفكر الديني الميتافيزيقي قديسته بأنه يعاقب على الاخلاق، ولهذا السبب أصبح كل ما ينتج عن هذا الفكر صادقا وما يخالفه فهو خاطئ، ومن هنا اكتسبت فكرة التطابق قدسيتها والوحدة اطلاقيتها وشرعيتها، ولهذا السبب انتقد نيتشه مبدأ الوحدانية الذي قالت به جميع الديانات السماوية، ورأى انه يشكل خطراً ما امام التفكير، ويمثل قوة تسلطية تقمع الافكار الحرة، كما رأى في تعدد الالهة أكبر فائدة للإنسان ويمثل ذلك صورة ايجابية لأنه يسمح للإنسان بحرية الاختيار وهو غير مقيد بفكر احادي أو اله مطلق واحد، ولذلك فهو يقول " ان الحرية التي كان يعترف بها لهذا الاله ضد الالهة الأخرى انتهى الأمر بمنحها إلى الذات ضد القوانين، والتقاليد وضد الجيران، وبالمقابل ربما كان التوحيد يشكل هذه النتيجة الصارمة لعقيدة الرجل العادي الفريد، هذا الايمان باله عادي لا تشكل الالهة الأخرى بالقرب منه الا الهة مزيفة، ربما كان يشكل أكبر خطر على الإنسانية بأكملها حتى الآن"[2]. عبادة اله واحد اضطرت الإنسان إلى جعل الذات سلطة مطلقة وقانوناً صادقاً دائماً.. يقول نيتشه "نلقى بالاصل في تعدد الالهة اول صورة لحرية التفكير وبتعدد أفكار الإنسان"[3]. تعدد الالهة يؤدي إلى تنوع فكري بعيداً عن الجمود وهذا التنوع يؤدي إلى الاختلاف لا كما يريد الاله الواحد الثبات والوحدة، وهذه الرؤية تنطلق من ايمان نيتشه بالصيرورة والتغير والتطور، وهذا التأكيد على تعدد

(1) المصدر نفسه، ص 82.
(2) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 88.
(3) نيتشه: العالم الجذل، ص 126.

الالهة يؤدي بالتالي إلى تعدد معنى الحقيقة، فتصبح هناك حقائق متعددة، وهذا يضع الإنسان أمام اشكالية معقدة وهي كيفية معرفة الحقيقة اليقينية وسط تعدد الحقائق، وهذا القول يؤدي بالنتيجة بالإنسان ان يكون مشتتاً ذهنياً وفكرياً، ويصار وجوده بلا غاية نهائياً، والباحث يرى ان من الضروري ان تكون هنالك حقيقة كلية مجردة تكون قانوناً يتفق عليه الجميع، والاختلاف لا يكون في تعدد الحقائق بل على العكس يجب ان يكون حول الحقيقة ذاتها، لأن عمل الذات سيكون بلا غاية ازاء تعدد الحقائق وحينذاك لن نستطيع التمييز بين اليقين والخطأ، على الرغم من نقد نيتشه لليهودية، لكنه يكن الاحترام للعهد القديم ويجده يتميز على الآداب والكتابات اليونانية والهندية، فهو يقول في احترامه للعهد القديم " في العهد القديم اليهودي في كتاب العدالة الالهية أناس وأشياء وأقوال عظيمة الطراز بحيث لا يمكن للكتابات اليونانية والهندية ان نضاهيها بشيء، والمرء يقف بوجل ورهية أمام هذه البقايا العظيمة لما كان عليه الإنسان في زمن غابر، وتراوده أفكار محزنة حول آسيا القديمة وأوروبا"[1].

ويرى ان من الابتذال ضم العهد الجديد للقديم ليكونا كتاباً واحداً وذلك لأن العهد الجديد يتناقض مع تفكير نيتشه فهو كتاب للسلام والمحبة والشفقة والتسامح، فهو يقول"إلصاق هذا العهد الجديد بالعهد القديم ليكونا كتاباً واحداً هو الانجيل"كتاب الكتب " لعل وخز ضمير أوروبا الأدبي يكمن في ذلك التجرؤ الأكبر وتلك الخطيئة الكبرى بحق الروح"[2]. فهو يجد في العهد القديم افكاراً تتقارب مع تفكيره في البطولة والقوة، فضلاً عن اسلوبه الأدبي الرفيع.

نيتشه والمسيحية:

شكلت المسيحية بالنسبة لنيتشه عقدة لازمته طيلة حياته لم تفارقه حتى لحظة مماته، إذ لم يترك مؤلفا من مؤلفاته الا وتناول المسيحية بشيء من النقد القائم على أساس الدعوة إلى الغاء الثقافة المسيحية الداخلة في جميع مفاصل الحياة الغربية بحيث صب جام غضبه ضدها، وعدّها مصدر الانحطاط والتخلف الذي اصيب المجتمع

(1) المصدر نفسه، الصفحة ننسها.

(2) المصدر السابق، ص 88-89. ينظر أيضاً سنا صباح، موقف نيتشه من الدين، رسالة ماجستير، بغداد، ص 64.

الغربي بسرطانه أبان العصور الوسطى وما بعدها حتى عهده.

فقد عد دعوات المسيحية القائمة على مبدأ الشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والألم والزهد والرحمة والمساواة.. الخ دعوات لأخلاق تتعارض مع الطبيعة الإنسانية القائمة على الصراع والقسوة والغريزة والتفاوات الطبقي.. الخ.

لقد قاد نيتشه صراعاً ضد المسيحية الكنسية، إذ رفض كل ما جاءت به هذه الأخيرة من أفكار وعقائد بدءاً من عقيدة التثليث"الأب، الابن، روح القدس" التي قامت عليها المسيحة، ثم الأخلاق التي نادت بها وصولاً إلى وقوفه بوجه القديس بولس الذي عده رمزاً للإساءة للديانة المسيحية نفسها، لكن مع ذلك وضع نفسه نداً للمسيح نفسه بحيث رأى في نفسه مبشراً مثله مثل المسيح، ورأى في كتابه"هكذا تكلم زرادشت " كتاباً مقدساً لا يقل قدسية عن العهد الجديد أو الانجيل، والباحث يتفق مع رأي سلامة موسى الذي ذهب فيه إلى ان القارئ لنيتشه في حملته على المسيح يشعر بحسن ووجاهة الرأي الذي يقول به اندريه جيد، ان نيتشه يغار غيرة شخصية من المسيح.. بل نحس ونحن نقرأ كتاب"هكذا تكلم زرادشت" انه يقلب العبرة والدلالة من كلمات المسيح ويضع مكانها كلمات أخرى لها معنى يناقض ما طرحته الأخلاق المسيحية ثم يزيد على هذا فيحاكي أسلوب الانجيل.[1] اما نيتشه فيقول في كتابه سابق الذكر" من بين كل اعمالي يحتل زرادشت (ي) موقعاً خاصاً، عبرة تقدمت إلى البشرية بأكبر هدية لم يسبق لها ان نالت حتى الآن. هذا الكتاب بنبرته التي تعبر آلاف السنين ليس أعظم كتاب على الإطلاق فحسب، كتاب أعالي بحق، يبدو الواقع الإنساني بكليته رابضاً على مسافة خيالية من تحته، انه ايضاً الكتاب الأكثر عمقاً كتاب طالع من الأعماق السرية لكنوز الحقيقة، بئراً لا تنضب حيث لا تنزل ولو دون ان تصعد ممتلئاً ذهباً وخيراً كثيراً"[2].

حينما ننظر إلى هذا النوع من الناس نحكم عليه بأنه"نرجسياً " لكن رؤية نيتشه لمؤلفه هذا لم تأت اعتباطاً، بل هي تحصيل حاصل لحقيقة لا يمكن انكارها، ففي كتابه

(1) سلامة موسى: هؤلاء علموني، القاهرة - مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنى بلا تاريخ، ص 71.

(2) نيتشه: هذا هو الإنسان، ص10 ويقول عن قراءته للعهد الجديد:عبثاً فتشت في العهد الجديد، على أن أجد ولو فقط قسمة ظريفة: فما به من شيء حر، اريحي، كريم، شريف، هنا لم تبدأ حتى الان الصيرورة البشرية – تنقص غريزة النظافة – ليس في العهد الجديد أكثر من غرائز سيئة، عدو المسيح، ص 131.

هذا يأتي بقيم وعقائد مخالفة لما جاء به المسيح في الانجيل، فالمسيح يتمسك بالعالم الآخر ويعتقد انه العالم الحقيقي ونيتشه يرى عكس ذلك، فهو يرى في عالم الأرض الحقيقة الملموسة والمحسوسة، والمسيح يبشر بثقافة التسامح والشفقة والزهد والرحمة والحنان والاخاء البشري في أبوة الله،في حين يدعو نيتشه إلى القسوة وضرورة التفاوت، ولنيتشه كما للمسيح خلوته واستيحاؤه وله ايضاً"العشاء الأخير" الذي يقول عنه بلسان زرادشت" هذا العشاء لتذكروني"[1] ليس هذا فحسب، بل هنالك عدة مقارنات أخرى بين المسيح ونيتشه، لأن الأول نبي، والآخر يبشر لنفسه بالنبوة، المسيحية الكنسية ترى بالحياة وعالم الارض مصدراً للعذاب وألماً بالنسبة للإنسان، اما نيتشه فيبشر بأخلاق قائمة على حب الحياة والتمسك بعالم الارض، ونيتشه يبشر بنشر ثقافة القوة على حساب ثقافة الوهن والضعف التي تدعو إليها المسيحية، والإنسان في الفكر الديني المسيحي وسيلة للوصول إلى غاية هي ادراك الذات الالهية والفوز بالنعيم في العالم الآخر، اما نيتشه فيرى بالإنسان وسيلة وغاية في الوقت نفسه، والإنسان العادي هو الوسيلة لكي يصل إلى الغاية وهي الإنسان الأرقى"السوبرمان " كذلك فالمسيحية تؤمن بالمساواة بين الناس جميعاً، اما نيتشه فيعتقد ان هذا القول يتعارض مع الطبيعة والحياة والواقع لأن المجتمع يقوم على الطبقية، فهنالك قوي وآخر ضعيف، وهناك سيد وآخر عبد، وهناك غني وآخر فقير...الخ فهو يقول في نقده لفكرة المساواة في المسيحية"المساواة بين النفوس تجاه الله، هذا الزيف، هذه الحجة التي هي حجة الضاغنين الأكثر حطة، هذا المفهوم البالغ الانفجارية الذي تحول أخيراً إلى ثورة، والفكرة الحديثة والأساسية للانحطاط في كل النظام الاجتماعي، هي ديناميت مسيحي"[2]. ثم يقول في تعنيف المسيحية ورفضها"انني ادعو المسيحية اللعنة الكبيرة الوحيدة، الشذوذ الباطني الأكبر والوحيد، والغريزة الأكثر تفرداً للانتقام، الذي لأجله ليس ثمة أداة سامة كفاية، خفية، سردابية، لئيمة مثلها، انني ادعوها اللطخة الأبدية فوق البشرية"[3]. والديانات ركزت الطبقية ولم تنفيها، فالمساواة دعوة تجريدية مثالية ليست لأنه لو قارنا المسيحية بالإسلام لرأينا الاثنان صنعوا طبقات فوق الناس جميعاً، فالكاهن والقديس

---

(1) سلامة موسى: هؤلاء علموني، ص 71.

(2) نيتشه: عدو المسيح، ص 186-185.

(3) المصدر نفسه، ص 186.

والقس والصحابي فوق الناس جميعاً، اضافة إلى ذلك لو قارنا بين الكتابين"الانجيل، وهكذا تكلم زرادشت " لوجدنا تشابهاً غريباُ بينهما، من حيث اللغة والأسلوب ثم ان الكتابين عبارة عن شذرات والفرق الوحيد هو الرؤية النيتشوية المقلوبة للعهد الجديد، حينما نقرأ "هكذا تكلم زرادشت "، نشعر كأنما نقرأ الانجيل، لكن بصورة مقلوبة أو مغايرة لما جاء به العهد الجديد ونطق به السيد المسيح، ونرى الاختلاف بينهما في النصوص، فالسيد المسيح يقول في العهد الجديد "الإنجيل" "لا تجمعوا لكم كنوزاً على الارض حيث يفسد السوس والصدأ كل شيء. ولا ينقب اللصوص ويسرقون، بل اجمعوا لكم كنوزاً في السماء، حيث لا يفسد السوس والصدأ أي شيء ولا ينقب اللصوص ويسرقون، فحيث يكون كنزك يكون قلبك"[1] فالمسيح B يرى في عالم الارض عالم فساد وانحطاط وتحلل، لأنه عالم المادة والأجسام، والمسيح يشدد على عالم السماء لأنه يرى فيه عالم الخير، وذلك بسبب ارتباط الروح والقلب به فيكون هو العالم الحقيق، لأنه عالم لاتمسه الاجسام والمادة، فلا يناله الزوال والتحلل والفساد. إذن فعالم السماء هو الحقيقة المطلقة وعالمنا هو زيف وهو خداع، وكون عالم الارض هو عالم الفساد، كما نرى هنا شكل هذا الامر نقطة الخلاف بين المسيحية ونيتشه، حيث يرى فيها صورة الافلاطونية والمثالية، وفي رد على السيد المسيح وقلبه لذلك القول وتركيزه على عالم الارض فيقول" ان هذه الذات تتدرب على الافصاح عن رغباتها في الاخلاص، وكلما ازدادت تدرباً ألهمت البيان للاشادة بالجسد وبالارض"[2] فهو يقول بأهمية وأفضلية عالم الارض على عالم السماء لأنه يرى فيها الحقيقة الواقعية، وبأهمية الجسد على الروح، وبأهمية الواقع على المثال، فهو يؤكد على عظمة عالم الارض وإلا لما نزل الانبياء على الأرض، فهو يقول "اعلمهم(*) ان يطمأنوا إلى هذه الطريق فلا تنزلق ارجلهم عنها كما انزلقت ارجل الاعلاء المتهكمين وما هؤلاء إلا من ابتدعوا الأشياء السماوية واخترعوا قطرات الدماء المراقة لافتداء البشر، على ان هذه السموم التي اخذوا بلذتها ورهبتها لما يستخرجوها من الجسد ومن الأرض"[3] وهذا

---

(1) الكتاب المقدس، العهد الجديد، الترجمة العربية المشتركة من اللغة الاصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت 1997، ص 14.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 52.

(*) اعلمهم: أي ليعلم الناس.

(3) المصدر نفسه، ص53.

النـص يوضح طريقة نيتشـه لتفسـر اليـدن والمعتقدات الدينية، ويـروي هذه المعتقدات الدينية إلى اصول ارضية واقعية، وهذا القول يشكك بكل الأفكار والقيم المقدسة التي كان مصدرها عالم السـماء، ويشـكك بالنبوة نفسـها، لأنه يراها من صنع الإنسان (النبي ذاته) وليست متمثلة كما هو معروف للناس بنزول الوحي على قلب النبي، وهذا القول ينفي وجود هذا الفعل، وهذا التفسير يتقارب مع رفضه للمثالية وإيمانه بالواقعية.

ويلاحظ في الكتاب المقدس ان عالم الارض عالم زوال ووهم وكذب، والجسد مجـرد أداة للنفـس ليـس غيـر، وهذا يتفق مع تأكيـد أغلب الفلاسـفة المثاليين بدءأ من أفلاطون وصولاً إلى المثالية المطلقة، وهذا ما يعارضه نيتشه.

والمسـيحية تمثـل مجمل التفسـير الغربـي المثالي للوجود، وهذا التفسـير يتصور المحسـوس والأرض والجسـد علـى أضـواء الأفـكار، وعلـى ضـوء عالم فـوق العالم الارضي، ويرى نيتشـه في المسـيحية في نهاية المطاف "أفلاطونية للشـعب" و"تبسـيطاً للميتافيزيقا"[1].

والواقع أن موقف نيتشـه من المسـيحية لا يختلف عن موقفه من الفلسـفة الغربية فكلاهما يقع ضمن المنظومةالتي يريد تحطيمها واعادة تشكيلها على أسس جديدة فهو يقول" انه من الضروري ان تقول من هو الذي نشعر به عدواً لنا، انهم اللاهوتيون، وكل من يحملون في أجسادهم دما لاهوتياً، إنهم كل فلاسفتنا"[2]، ثم يقول في نقده للمثالية ومسـاواتها للمسـيحية أو الكهنة "المثالي على ذات المساواة مع الكاهن، يملك في يده كل المفاهيـم الكبيـرة أو ليـس في يده فقط" ويتنازل ليواجـه باحتقار "المملكة العقلية" "الأحاسيس" و"الرفعة" و"الرخاء" و"العلم"، وأنه ليرى أموراً كهذه دونه، ويراها قوى مؤذية ومغوية، وفوقها جميعا يطوف "الروح" في حرية ذاتية خالصة. فالمسـيحية تنظر إلـى كل مـا هـو طبيعـي على انه لا قيمة له. وفي الألوهية المسـيحية يؤله جوهر مفارق العالم، وهذا يعني بنظره تأليه لا شـيء والمسـألة كلها ترمي إلى تقديس إرادة العدم[3]. فهو يقول "يعد أحداث (مفهوم الطبيعة) كمفهوم مضاد (لله) فان كلمة (طبيعي) جعلت

(1) أويغن فنك: فلسفة نيتشه، ص 165.

(2) نيتشه: عدو المسيح، ص 34.

(3) رودلف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ص 153.

مترادفة مع (مذموم أو مستنكر)"[1]. ثم يقول في نقده لمفهوم الله والجوهر للعالم الواقعي "في مفهوم الله، تعلن وتذاع العداوة للحياة وللطبيعة ولإرادة الحياة والله صيغة لكل النمائم الكاذبة عن (الدنيا) وكل كذبة عن (الآخرة) وفي الله يؤله العدم وتقدس إرادة العدم"[2]. وهذه تمثل الرؤيا المثالية تجاه الحياة والطبيعة فالمسيحية تتقارب مع المثالية كما ذكرنا سابقاً، وهما يقدسان العالم الاخر وهو العالم المثالي، العالم الحقيقي، فهم بنظره تمثل إرادة العدم لأنها مفاهيم ليست واقعية.

وحملة نيتشه عن المسيحية تتساوق مع فلسفته لأنه يجد في المسيحية دعوة للتواضع والخضوع والطيبة في حين هو يطلب الارتفاع والكبرياء والقسوة[3].

يعتقد نيتشيه ان فكرة الله تمثل سلطة مطلقة على الإنسان وكرست هذه السلطة الديانات المتعاقبة، فاطاعة الله واجب قدس في كل الكتب السماوية، اما الذي يقف في وجه هذه السلطة رافضاً الطاعة فمصيره جهنم ولذا نيتشه يقول في هذا " ماذا؟ ان الهاً يحب البشر بشرط ان يؤمنوا به، ويرشف بنظرات رهيبة ومتوعدة كل من لا يؤمن بهذا الحب: ماذا؟ حباً تعاقدياً هو شعور اله كلي القدرة! حباً لم يستطع ان يتجاوز مشروع العطش إلى الانتقام! كم هو شر في كل هذا: إذا كنت احبك، هل هذا امر يعنيك؟ هذا لوحده يكفي لنقد المسيحية باكملها"[4]. وهذا السؤال ينتج عن إذا كان الامر لا يعني الاله، فهذا يؤدي إلى انتفاء الحاجة إلى الايمان، وبالتالي تنعدم العقيدة الدينية، لأنها تقوم على الحب والعشق بين العبد وربه.

تلك الفكرة التي طرحتها المسيحية جعلت الإنسان يخاف الله امام عدم مخاوفه من الإنسانية، وهذا هو التعارض بين الارادتين أي بين الله والإنسان، وهو الصراع القائم في فلسفة نيتشه لاقصاء سلطة الاله عن الوجود فنيتشه هو القائل " ان الاله قد مات "[5]. وهو القائل ايضاً " الا يجدر بنا ان نصير نحن انفسنا الهة"[6]. لقد نظر نيتشه

(1) نيتشه: عدو المسيح، ص 50.
(2) المصدر نفسه، ص 50.
(3) سلامة موسى: هؤلاء علموني، ص 69.
(4) نيتشه: العلم الجذل، ص 125.
(5) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 30.
(6) نيتشه: العلم الجذل، ص 118. ينظر: عادل العوا، مذاهب الأخلاقية، ص 307، حول قضية ان الاله عقبة تقف امام تأكيد الإنسان لذاته، وينظر: فؤاد زكريا، نيتشه، ص 40.

إلـى الإنسـان فوجـد ثمـة قوة إبداعية هائلـة تكمن في اعماق ذاتـه وارادته، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت معطلة نتيجة لانشـغالنا بالانحناء في ذلة وصغار امام قدرة الهية مزعومة. ان نيتشـه يريد للإنسـان ان يكون خالقاً فكيف يمكنه ان يسـتبقي فكرة الاله[1].

نيتشـه يريد ان يشـعر الإنسـان بان هنالك غاية داخل حدود الوجود وليس خارجة عنه أو فوق الوجود، فهو يريد من الإنسان ان يجعل من نفسه هي الغاية وليس كائنا مفارقا للوجود خلقته الديانات بصورة عامة، والمسـيحية بصورة خاصة وفلسـفة افلاطون وهو يـرى "هـذا الايمان المسـيحي الذي كان ايضاً ايمانـم افلاطون الذي كان الحق لديه مع الله، وكل حقيقة هي حقيقة الهية، ولكن إذا أصبح هذا أكثر فأكثر غير قابل للتصديق؟ إذ اظهر لا شيئ اشد الوهية، ما عدا الخطأ، العمى، الكذب، إذ اتضح ان الاله نفسه لم يكن الا اطول كذبة لنا"[2]. إذ ان نيتشه يرى في المسيحية تقدس الخطأ وتعظم العدم والسلب على حسـاب الإنسـان والوجود والحياة والارض وهو لم يقف عند هذا الحد في نقده للمسيحية بل يقول ايضاً " منذ الان لم تعد حججنا هي التي تحكم ضد المسيحية. انه ذوقنا هو الذي يحكم ضدها "[3]اذن صار هناك ترابط وتلازم بين المسـيحية والرفض، أي لم تصبح الحجج هي التي نبني على ضوئها رأينا النقدي تجاه المسـيحية، بل صار نقضاً نيتشـوياً للمسـيحية. لكونها تتعارض وثقافة العصر الذي شهده لذلك صار الذوق هو الذي يحكم وليس العقل.

فالمسـيحية لـم تكتف برفـض عالم الحياة والارض، بـل زادت في تطرفها فقد حاربـت الغرائـز والشـهوات التـي يحيـا عليها الإنسـان، فتلك الحقائـق تمثل جوهر الوجـود الإنسـاني فمـن يمـارس هـذه الامور يعد من وجهة نظر المسـيحية الكنسـية كمرتكـب الخطيئـة الخطيـرة علـى الحياة، وهذا في نظر نيتشـه يمثـل مهاجمة الحياة واقتلاعهـا مـن الجـذر لذا فهو يقـول "ان مهاجمة النزوات من الجـذر يعني مهاجمة الحيـاة مـن الجذر، الكنيسـة معـاد للحياة"[4]. ثـم يقول في الكنيسـة "تقول لا لادنى الرغبـات كمـا لاسـمى امانـي الحياة، وتضع الاله عـدواً للحيـاة... ان القديس الذي

(1) زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بلا ت، ص 189.
(2) نيتشه: العلم الجذل، ص 196.
(3) نيتشه: المصدر نفسه، ص 122.
(4) نيتشه: أفول الأصنام، ص 36.

يرضي الاله هو المحضي المثالي وينتهي امر الحياة، حينما تبدأ مملكة الرب"[1].
وكلام نيتشه هذا صحيح لأن الإنسان في ظل المسيحية لاجل ان يصبح رجل دين أو قسيس يجب ان يتجرد من نزواته وشهواته، أي القديس لا يتزوج بمعنى اصح، لأن ذلك يتعارض مع المبدأ التي قامت عليه الكنيسة وهذا الفعل يتعارض مع طبيعة وجوهر الحياة قائمة على المزاوجة، وبالتالي فان الكنيسة تنفي الحياة ولهذا السبب يصبح الاله عدو الحياة. فما جاء به نيتشه يعد مخالفة للايمان والعقيدة المسيحية، فهو قلب كل ما كان يعتبره المسيحية حقيقة وكل ما جاءت به الكنيسة المسيحية، وعظم ما هو مرفوض ومنحط واساء لكل ما هو مقدس فهم يعتبرون الحياة على الارض مصدر عذاب وشقاء وان السعادة موجودة في عالم السماء[*] فنشأت ثقافة داخل الوسط الديني تقوم على مبدأ الخطيئة والشعور بالذنب ومن ثم ثقافة الشفقة والتسامح والاستسلام...الخ من هذه الصفات التي تكرس لهيمنة الضعفاء والبؤساء والكارهين للحياة على عالمنا.

فهو يقول عن هذا الإنسان " إرادة الإنسان هذه بأن يجد نفسه مذنباً وممتهناً إلى حد يجعل التكفير عن الذنب امراً مستحيلاً. ارادته في ان يرى نفسه معاقباً دون ان يكون بوسع العقاب ان يصل يوماً إلى موازاة مرتبة الذنب، ارادته في تعفين وتسميم الأشياء في اعمق معانيها متوسلاً بذلك مشكلة القصاص والذنب لكي يقطع على نفسه دفعة واحدة وزالى الأبد كل إمكانية للخروج من سرداب الهواجس هذا. وإخيراً إرادته في إنشاء مبدأ مثالي - مبدأ الإله القدوس - حتى يؤكد لنفسه مبلغ حقارته المطلقة تجاه مثالية هذا المبدأ. بئس الدابة البشرية التعيسة الحمقاء![2]. نيتشه يرى إذا ان هذه الإرادة الإنسانية تستسلم لتصورات عجيبة غريبة مضادة للطبيعة ويعتقد ان هذا الفهم لا يرتقي إلى الإنسانية بل حيونة وان هذا الكائن دابة ليس غير، وهذا هو الإنسان المقصود في ظل المسيحية، إنسان مسير غير مخير.

والايمان المسيحي ابتداءً هو تضحية، تضحية بالحرية كلها وبالكبرياء باسره وبكل

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*) يقول نيتشه: هناك اناس يريدون ان يجعلوا حياة الاخرين شاقة فقط لكي يمنحوهم فيما بعد وصفتهم من اللام الحياة كالمسيحية مثلاً. نيتشه إنساني مفرط في إنسانيته، ص 214.

(2) نيتشه: اصل الاخلاق وفصلها، ص 87.

ثقة ذاتية في الروح، وهو في الوقت نفسه استعباد وسخرية ذاتنية أو لستهزاء بالذات وبتر وتشـويه للذات[1]. ويقول نيتشـه عن هذا الايمان قائم على التشـويه والبتر والاسـتلاب "ان فـي ذلـك نوعـاً من اسـتلاب الإرادة وتغربها في الفضاءات النفسـية، الامر الذي لم نجد له. بالتأكيد مقابلاً ولا شـبيهاً "[2]. وعلى وفق هذه الرؤية المسـيحية للإنسـان يتجه نيتشه نحو العدم لذلك فهو يعيب على المسيحية انها تستأنس شجاعة الإنسان وتروض جسـارته، وهذا خطأ لأن الحيوان المتوحش يفقد كثيراً من مظاهر روعته وعظمته عند استئناسـه وفكـرة النـدم علـى الذنوب والخلاص منها التي تبشـر بها المسـيحية تصيب فيلسوفنا بالغثيان[3].

ان نيتشـه يرفض ثقافة التسـامح والشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والندم... الخ لأنها تجعل من الإنسـان كائناً مسـلوب الإرادة فيكون شـبيهاً بالعدم ويكون وجوده لا معنى له، لأنه كائن غير فعال كائن ممتهن لذا فهو يعيب على المسيح تبنيه تلك المبادئ ويعتقد انه لو عاش عمراً أكثر من عمره لانسلخ من تلك الافكار وتخلى عنها، ولتمسك بعالم الحياة والارض لذا فهو يقول" ان المسـيح قد مات قبل اوانه، ولو انه بلغ العمر الذي بلغت لكان جحد تعاليمه ولو انه بقي في الصحراء بعيداً عن اهل الصلاح والعدل لكان علم حب الحياة وحب الارض، ولكان تعلم الضحك ايضاً "[4].

بعد كل الذي تقدم نفهم ان نيتشـه جاء بثقافة مغايرة لما جاءت به المسـيحية فهو يدعوا إلى التسامي، ويجعل من الإنسان غاية بحد ذاتها وليس وسيلة كما ارادته الاديان ان يكون ويعتقد نيتشـه ان الشـفقة والتسـامح ليست سوى دعوى إلى سيادة العامة على حسـاب الناس الراقين، والقضية ليسـت سـوى شـعور بالذنب الأبدي الملازم للإنسـان على مر القرون، وبقي الصليب يرمز لهذه الخطيئة في كل زمان ومكان، ونيتشـه يدعو

(1) لورنس، كيتي: اقدم لك نيتشه، ص 106.

(2) نيتشه: أصل الاخلاق وفصلها، ص 87.

(3) رمسيس عوض: ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط 1، 1998، ص 22. يقـول نيتشـه "إن إحـدى مهـارات المسـيحية هـي ان تعلـم المـرء بصراحـة ان الإنسان، بشكل عام، دنيئ غير معصوم، وسافل بحيث ان ازدراءه لامرء اخر يصير مستحيلاً"، نيتشه مفرط بإنسانيته، ص 81.

(4) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 98.

للتخلص من هذه الرموز البالية(*). ونعطي للإنسان قيمته الحقيقية، لكن الاثنين يتفقان حول مبدأ العدمية، فالمسيحية تؤمن ان عالمنا عالم فساد وعذاب ومأسي وان السعادة الحقيقة في عالم السماء، هذه الدعوة عدمية بحدذاتها لأنها تنفي الواقع وتؤسس لعالم مبني على التسامي والخيال أو عالم مثالي. اما نيتشه فهو عدمي من ناحية أخرى فهو ينفي وجود ذلك العالم الذي تعتقده المسيحية لأنه عالم قائم على التجريدات فهو يقول عن هذا العالم" لقد ابتدعت فكرة الاله كمفهوم نقيض للحياة؛ داخلها جمع كل ما هو مضر، سام ومفتر، وكل العداوة القاتلة للحياة، في كل موحد مثير للفزع وابتدعت فكرة (الما وراء) و(العالم الحقيقي) من اجل تجريد العالم الواقعي الوحيد الموجود من كل قيمة، كي لا يحتفظ بواقعنا الارضي باي هدف ولا اية معقولة، واية مهمة، وابتدعت فكرة (الروح) و(العقل) واخيراً (الروح الخالدة) بهدف تحقير الجسد واصابته بالمرض"(1). هذه الثقافة والاخلاق التي تبنتها المسيحية ومن قبلها الافلاطونية ليست سوى ترويج لثقافة الانحطاط والدعوة للارتفاع لكل مالا هو ممتهن ومبتذل،وهو يمثل دعوة سيادة منطق الضعفاء على حساب الاقوياء، وموقفه هذا ات من ايمانه بالصيرورة والتطور، والمسيحية تؤمن بعالم خيالي على حساب الواقع(**) وتؤمن بالمعجزات على حساب العلم وبالتالي هي نقيض للطبيعة والحياة والوجود. ونيتشه ديونزيوسي (وديونزيوس(***) ضد المصلوب(****)). فهو يقول عن اثر ديونيزيوس عليه"ان ما يبدو

(*) يقول نيتشه: حين نسمع دقات الاجراس القديمة، صباح الاحد، نتسائل: ايعقل كل هذا من اجل يهودي تم صلبه منذ ألفي سنة وكان يدعي انه ابن الله 00000 اتخاذ الصليب كرمز في عصر لا يعرف غاية ولا خزيه – أية قشعريرة رعب يبعثه فينا كل هذا، كنفثة تنبعث من قبر ماض سحيق! من يصدق اننا لا زلنا نؤمن بهذه الأشياء"، نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ص79–80. هذا الاستهجان اتجاه الرموز الدينية لأنه يعدها لا تتلائم مع التطورات الحاصلة في المجالات المعرفية والعلمية، وعليه يجب ازالتها لأنها تمثل ماضياً تعيساً لا يمثل العقل الإنساني.

(1) نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 163. كذلك ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص376؛ وينظر أيضاً: Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, England ,1968. P125.. نفس المعطيات.

(**) فالمسيحية تقف على النقيض من الفكر العقلي الصحيح فهي تستطيع ان تستخدم العقل المريض كعقل مسيحي، وتاخذ الجانب المعتوه في كل شيء Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, England, 1968, p. 159.

(***) ديونيزيوس اله الشر والخمر والفوضى، في الفكر الأسطوري الأغريقي.

(****) المصلوب: هو النبي عيسى بن مريم (ع).

لي كأحد عناصر أعتزازي بنفسي. إنني تلميذ لديونيزيوس واني أفضل ان أكون مهرجا على ان أكون قديساً"[1]ان ديونيزيوس يتناقض مع القوة الفردية التي تتدعي ابولو، وهذا الأخير هو راعي العقل والسيطرة والثبات.[2] ففي حين نرى ان أبولو يمثل رمزا للقوة والعقل والسيطرة ومن ثم التقيد والفردية، يرى نيتشه ان ديونيزيوس بالنسبة له هو رمز جريان الحياة في ذاتها إذ تتكسر وتنهار تحته كل الحواجز ويتجاهل كل المعوقات ويلاحظ عنده الأنتعاش مع الحياة".[3] وهذا يؤكد قول نيتشه بأن ديونيزيوس هو نقيض للمسيح لأن الاخير ينكر الحياة وينفيها لاجل العالم الآخر السماوي عالم العدم، بينما ديونيزيوس يمثل رمز للوجود والحياة واللعب والفرح، والروح الديونيزيوسية النيتشوية نقيض للروح الأبولونية التي تمثلها المسيحية الأن.

وما أكثر النصوص التي تؤكد موقف نيتشه من المسيحية ومنها قوله " في الحقيقة ان الإنسان لا يمكن ان يكون فيلولوجياً أو فيزيائياً بدون ان يكون في نفس الوقت ضد المسيحية، لأن الفيلولوجي الذي يرى فيما وراء الكتب المقدسة، والفيزيائي الذي يرى الفساد السايكولوجي لموضوعات المسيحية كلاهما يقول بانها خرافة ومرض عضال على التوالي "[4]. ونيتشه كما هو معروف فيلولوجي[5].

الخاتمة:

إن الفكر الديني فكر ذو خطاب غيبي، واليهودية والمسيحية تقع ضمن اطار هذا الخطاب وليست خارجة عنه، والخطاب الديني يؤمن بالخرافة والافعال الخارقة للعادة

(1) Existentalism.basic writing swith introductions;bycherles Guignon and derkperebom. Hacheit pudlishing Gompany, 1995, p. 87.

(2) Frederich ccopleston ;History of Philosophy, volum Vll, London 1963, p. 397.

(3) بدوي:المصدر نفسه، ص 37.

(4) .England, 1968.163 Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics,

(5) الفيلولوجيا (فقه اللغة) يعرفها سوسير بأنها تحدد النصوص وتفسرها، لكنها تهتم ايضاً بتاريخ الادب والعادات والمؤسسات ودراسة الكتابات، موضوعها الاساس تأصيل النصوص وتشمل الدراسة الفيلولوجية: أ. تورخة الوثائق أو المدونات. ب. دراسة الكتابة مع توضيح غوامضها. ج. مقارنة المتغيرات اللغوية وترتيب العيوب والاخطاء.هذه المراحل الثلاث تؤدي إلى وضع معايير أصالة النص أو صدقيته. خليل احمد خليل: معجم المصطلحات اللغوية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1 ، 1995، ص 102-103.

(المعجزة) التي لا يستطيع العلم توكيدها كما يدعون، فالمعجزات والخوارق لا يمكن الامساك بها أو التأكد من صحتها. ومن ثم فان الخطاب الديني مبني على اسس هشة لا يمكن الارتكاز أو البناء عليها. على العكس من الخطاب العلمي القائم على ضوء ما يقدمه الينا الواقع والتجربة من حقائق يقينية صادقة لا يمكن الشك بمصداقيتها. وبالنتيجة وصل نيتشه إلى القول بموت الله، وهذه المقولة تحمل كثيراً من التفسيرات، أحد هذه التفسيرات هو اعلان موت الدين ومن ثم نهايته، ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال الأتي: ما قيمة الدين دون غاية معروفة، ونيتشه لا يعلن موت الله فقط، بل القضاء على ظله ايضاً، فيقول"مات بوذا، إلا انهم استمروا لقرون طويلة يعرضون ظله في كهف، ظل عظيم ومخيف. مات الله لكن من طبيعة البشر انه وربما لآلاف السنين ستبقى هناك كهوف تعرض ظله، ونحن بدورنا علينا أن نقضي على ظله ايضاً."[1] إذن هي دعوى لإلغاء الروح والعقائد الدينية عند كل الناس.

هذه الدعوى تكمن في الغاء الغاية التي تقوم عليها الأديان، بحيث تصبح لا قيمة لها، في هذه الدعوى يؤكد نيتشه وجود غاية واحدة هي (الإنسان الارقى) وفي ذلك يقول نيتشه" لقد مات جميع الآلهة، فلن يعد لنا من أمل الا ظهور الإنسان الأرقى، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة،هكذا تكلم زارا"[2]، فعندما يقول نيتشه بغاية أخرى غير الإنسان الأرقى يصبح لا معنى لفكرة هذا الإنسان. والدين مصدر ضعف فاذا صار غاية سيظهر لنا عدد من المعاقين وأصحاب الأمراض والعاهات والمرتدين والضعفاء والبائسين، أما إذا أصبح وسيلة كباقي الوسائل الآخرى فسيكون هدف الإنسان الاول هو الوصول إلى ذلك الإنسان الارقى.

تتعارض هذه الرؤية النيتشوية للدين مع ما جاءت به الفلسفة الوسيطة والحديثة، وتحديداً الفلاسفة المسيحيون وبعض الفلاسفة المحدثين، فكانت الغاية القصوى من فلسفتهم هي الوصول لمعرفة الله، فكانت الأفكار الفلسفية والأخلاقية هي الطريق الواصل إلى معرفة الله. هذا الطريق العمودي المتجه نحو الاعلى نحو العدم، نحو نفي الوجود والعالم، بينما طريق نيتشه افقي يتجه نحو الوجود ونحو الإنسان، وتحديداً (الإنسان الارقى).

---

(1) نيتشه: العلم الجذل، ص 107.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 105.

هـذه الرؤيا النيتشـوية تجاه الدين تقتـرب مع رأي ماركس، فالاخير يرى ان الدين يفصـل فصـلاً قاطعـاً بيـن حيـاة ارضيـة وحيـاة ابديـة. ولهذا يدعـوا الفقراء إلـى اليأس والاستسـلام مـن الدنيـا. يقول ماركـس: "الدين هو زفرة الخليقـة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لاحوال بلا روح. انه افيون الشعوب"[1]. أي ان الإنسان في ظل الدين مسـلوب الإرادة والدين وجد للفقراء والضعفاء والبائسـين وهو السـبب في خمولهم وخنوعهم وطاعتهم للاسـتبداد. لذلك فهو يدعو لازالة الدين فيقول "ان ازالة الدين بوصفه السـعادة الوهمية للشـعب هو الشـرط لتحقيق سـعادته الحقيقية. ومطالبته للتخلـي عـن الاوهـام المتعلقـة باحوالـه هـي المطالبـة بالتخلي عن احـوال تحتاج إلى اوهـام"[2]. اذن هنالـك تقـارب في وجهات النظر بين الفيلسـوفين، لكـن الفرق الوحيد بينهما ان ماركس يؤمن بالمساواة بين الناس ويرفض بقاء الطبقية على الرغم من ايمانه بأن التاريخ يحركه الصراع الطبقي، ولكنه يريد ازالة الطبقية لتتحقق العدالة الاجتماعية من خلال الثورة وانهاء الملكية الأقطاعية الارستقراطية. ودعوة ماركس هذه تتقارب مع ما جاءت به الاديان السماوية، اما نيتشه فيؤمن بالطبقية ايماناً مطلقاً لأنها تمثل الواقع.

وختاماً فأن الرؤية النيتشوية للدين تريد للإنسان ان يكون حراً مخيراً غير مسير، لا كمـا تريـده الأديان مطيعـاً، أي انه غير مجبر بالالتزام أوعدمه تجاه الأفكار والمعتقدات الدينية.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 420.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



فرويد و"الإبداع"[1] البشري للظاهرة الدينية

د. لطفي حجلاوي[2]

يبدو من العسير الحديث عن فرويد والمسألة الدينية بكل طمأنينة وهدوء. ذلك لأن الأمر مربك. ويبدأ هذا الإرباك في نظرنا مباشرة حالما ننهض للتفكير في هذه المسألة. فالمعروف أو الشائع عند جمهور المثقفين والمتابعين للتحليل النفسي أن فرويد هو "ضد" الدين[3]. وفي المقابل يُعتبَر آخرون غيره من علماء النفس التحليليين ككارل قيستاف يونغ[4] " مع" الدين. ولك أن تسأل أي طالب في قسمي علم النفس والفلسفة، لتتأكد بنفسك من الإجماع التقريبي بخصوص هذا التوصيف للموقف الفرويدي من الظاهرة الدينية. وهو موقف لا يخلوا من الواجهة، طالما أن صاحب مدرسة التحليل النفسي لا يجد وزرا في التصريح علانية بأن الدين ظاهرة مرضيّة شبيهة بالعرض الوسواسي. ذلك أن الاعتقاد الديني لدي صاحب مذهب اللاوعي، هو حالة

---

(1) نقصد في سياق المقال بالإبداع الفعل الخالق لمنتج إبداعي بشري يستجيب لقيم روحية أصيلة في الوجود الإنساني.

(2) باحث وأكاديمي، جامعة قرطاج - تونس.

(3) مثلا، يقول الدكتور عبد المنعم الحفني في هامش ص 34 من ترجمته لكتاب فرويد "الحب والحرب والحضارة والموت": " ننبه إلى أن فرويد ملحد برغم تذكيري الدائم باعتزازه بيهوديته. واليهودية التي يعتنقها ليست ديانة بقدر ما هي نظرة فلسفية ورؤيا خاصة للحياة هي سمة الشعب اليهودي أوهي تراث فرويد الذي ينتسب إليه. وفرويد حينما ينسب نفسه إلى موسى يقصد أن موسى هو مؤسس الشعب اليهودي، وأنه البطل القومي لليهود. وهو يتناوله كمنظّر ديني في عصر كان التنظير فيه للدين، وكان الدين ظاهرته. وحينما يناقش فرويد مسألة موسى في كتابه موسى والتوحيد (من ترجمتنا) لا يناقشه إيمانا بموسى كنبي مرسل، لكنه يناقشه إيمانا بموسى كمنظر عظيم لمرحلة من مراحل الحضارة، هي المرحلة الدينية التوحيديّة، بعد المرحلة الدينية متعددة الآلهة. ومن ثم فتعامل فرويد لموسى واليهودية تعامل واقعي مادي وليس تعاملا ميتافيزيقيا. واعتقاده فيهما اعتقاد في تراث ينتسب إليه حاضره، ويمتد إلي المستقبل. وأحسب أن هذا هو ما يقصده حينما يقول موسوي أو إسرائيلي، أو يهودي " فرويد: الحب والحرب والموت والحضارة، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، مصر 1992، ص 34.

(4) Carl Gustav Jung (1875-1961).

نفسية غير صحيّة في علاقة بغياب التوازن بين منظمات الجهاز النفسي وتحديدا بالخلل القائم بين آليات الكبت والتعويض والإشباع. وهو أمر يذكره فرويد صراحة، حيث يقول في **موسى والتوحيد** "فحين تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بان الدين ما هو إلا عُصاب تشكو منه الإنسانية، وحين تبين لنا أن قوته الهائلة تجد تفسيرها على نفس النحو الذي نفسر به الوسواس العُصابي لدى بعض مرضانا، ففي وسعنا أن نطمئن أننا نستعدي على أنفسنا غل سلطات هذا البلد وضغينتها"[1] فهل بعد هذا شك في وضوح موقف فرويد من الدين؟ ومع ذلك فإن أقرب العلماء النفسيين إلى ذهنية وكتابات فرويد، والذين عالجوا بعمق مسألة تعاطي مدرسة التحليل النفسي مع الظاهرة الدينية، وهو عالم النفس إريك فروم[2]، حذّرنا من الذهاب بعيدا في المصادقة على هذا الحكم لاعتباره تبسيطا مخلا بالحقيقة. وفي نصه الشهير: **الدين والتحليل النفسي**[3] يذهب إيريك فروم إلى حد الإقرار بأن الفرويدية لم تكن ضد الدين فحسب بل تمكنت من الظفر بجوهر حقيقة الظاهرة الدينية، وهي القدرة الإبداعية الخلاقة لدى الكائن الإنساني في تجاوزه لعجزه ومحدوديته.

فكيف إذن نفهم هذا الالتباس، بين نصوص صريحة لفرويد تنهض لتفنيد أي حقيقة في الظاهرة الدينية، وبين تأويلات نقدية لا يمكن دفعها، تذهب في اتجاهات مختلفة عنها تماما؟

وما هو الموقف الأخير الذي يمكن الإمساك به والبناء عليه في خصوص علاقة فرويد بالمسألة الدينية؟ وهل من موقع للتأويل الفرويدي للظاهرة الدينية في عصر ربيع عربي، يبدو أنه لم يحقق من مكاسبه أكثر من الترويج لعودة الروح الديني بشدة، ممثلة في ازدهار الإسلام السّياسي؟

تعود الفترة الزمنية التي تعرض فيها فرويد إلى المسألة الدينية صراحة وبعمق إلى التاريخين التاليين: 1912 و1938. ويناسب التاريخ الأول ظهور كتابه "الأنثروبولوجي" الطريف، " الطوطم والحرام" ويقابل التاريخ الثاني، ظهور كتابه الجريء " موسى

---

(1) فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت 1979 ص .79-78

(2) Erich Fromm (1900-1980).

(3) إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل، دار غريب، القاهرة (بدون تاريخ)<

والتوحيد". وكلا الكتابين يشكل وثيقة رئيسية لا يمكن الاستغناء عنها في بحث التناول التحليلي للظاهرة الدينية. ويعترف فرويد صراحة بأن الكتابين يمثلان استمرارا لنفس نهج التفكير، ومقولاته الأساسية في موضوعة الظاهرة الدينية. حيث يقول في **موسى والتوحيد** " فأنا لم أغيّر رأيي منذ ربع قرن من الزمن، منذ الطوطم والتابو[1] (1912). بل على العكس من ذلك أيضا، فاعتقادي ما زاد إلا ترسخا. فأنا ما أزال على يقين بأن الظاهرات الدينية تماثل الأعراض العُصابية الفردية، تلك الأعراض التي باتت معروفة لدينا حق المعرفة بوصفها أصداء لأحداث هامة، طواها النسيان منذ أمد بعيد، وقعت في التاريخ البدائي للأسرة البشرية"[2]

بداية لا بد من التأكيد على أن تعريف الظاهرة الدينية عند فرويد وكوكبة المحللين النفسيين يتمثل في كونها ظاهرة تتعلق بالكل الجمعي. فهي ظاهرة يتاقسم فيها الأفراد موضوعا ما للعبادة، ومذهبا ما للعمل، يعطيان للوجود معنى ويقدمان إجابة واضحة للسؤال عن الغاية من الحياة. وبهذا المعنى، فإنه، كما أكّد إريك فروم في كتابه **الدين والتحليل النفسي**، لا يكاد يوجد فرد ما خارج إطار وحدود مفهوم "العقيدة الدينية" بالمعنى الواسع. فحتى الذي لا يؤمن بالدين السماوي أو التقليدي التوحيدي يؤمن بغيره

---

(1) يتردد الأستاذ المترجم جورج طرابيشي في ترجمة عبارة Tabouالفرنسية ذات الأصل الألماني بين الحفاظ على صورتها الصوتية ومجرد كتابتها بالأبجدية العربية " التابو" كما في ترجمته لنص موسى والتوحيد ص 83، وبين ترجمتها بالحرام، كما في ترجمته لنص فرويد الطوطم والحرام Le Totem et le Tabou الذي هو الترجمة الفرنسية عن النص الألماني، والصادر عن دار Payot Paris 1965. وفي تعريفه للتابو الوارد في هامش الصفحة 6 من ترجمته لكتاب الطوطم والحرام " التابو كلمة بولينيزية الأصل تطلق على ما هو محظور من الأشياء والأفعال. لا لسبب عقلي أو عملي وإنما لسبب وهمي واعتقادي. والإنسان البدائي يعتقد أن مخالفة الحرام تجلب شرا مستطيرا مثل المرض أو العمى أو الموت... وفكرة الحرام مقترنة بمسألة التقديس بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة. وقد كال الحرام ضربا من الاتصال الجنسي هو بالضبط ما يعرف "بزنى المحارم"" جورج طرابيشي، الطوطم والحرام لسيخموند فرويد، هامش ص 6-7 وفي هامش ص 11 من الطوطم والحرام نقرأ توضيحا بقلم فرويد حول هذه المسالة، فهو يقول " لفظ الطوطم TOTEM أدخله على اللغة باسم TOTAM، في سنة 1791 الإنجليزي ج. طونغ، مقتبسا إياه عن قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية.وقد أيقظ الموضوع بحد ذاته رويدا رويدا اهتماما بالغا في الأوساط العلمية وأدى إلى بحوث مستفيضة... مما يحمل علماء كثيرون على الاعتقاد بان الطوطمية مرحلة ضرورية وعامة في التطور البشري...".

(2) فرويد، **موسى والتوحيد**، ص 83.

من الأديان المعاصرة. فمن اعتقد في أي مبدأ معاصر اليوم اقتصادي كالنفع أو الثروة، أو اجتماعي كالنجاح أو سياسي كالسلطة، وصار يستمد منه مرجعيته لتحديد سلوكه ولفهم حياته، يصير ذلك المذهب بمثابة العقيدة لديه. وعلى ذلك ينتهي إريك فروم إلى أنه لا يوجد ملحد بالمعنى المطلق للعبارة. وجوهر كل عقيدة هو الإيمان المطلق بها. والإيمان كما نعلم حالة وجدانية وسلوكية تترتب عن التصديق المطلق بتعالي وأولوية المُثل والمبادئ والرموز التي نقدسها دينيا وأخلاقيا. ومن زاوية التحليل النفسي لعمل الجهاز النفسي للفرد في الحالة الدينية، يوجد في العمق الصراع الداخلي بين منظمات الجهاز النفسي الثلاث: الهو (منظمة اللّيبدو والغرائز) والأنا الأعلى (منظمة المراقبة والمثل الأخلاقية والدينية) والأنا (منظمة التفكير والحيلة والتوفيق) وهذا الصراع الحاد لا يترك للانسجام محلا. فكل منظمة نفسية إضافة إلى سلطة خارجية هي عالم الواقع الخارجي، تمارس شكلا من الهيمنة والإكراه والجزاء والإغراء والعقاب، حتى تضمن أن تكون الأنا "خادمها" المطيع دون سواها. وبقدر ما تستبطن الهو الغرائز بقدر ما تستبطن الأنا الأعلى المثل. وغالبا ما ينتج الضيق والقلق والكدر عن عدم توفيق الأنا بين مطالب هؤلاء "الأسياد القساة"[1]. غير أن الجوائز التي تقدمها كل منظمة لها طعمها ونكهتها الخاصة. فإذا كانت جائزة تلبية الغرائز هي اللذة والبهجة الحسية، فإن جائزة طاعة أوامر الأنا الأعلى هي الحصول على مشاعر أخرى. هذه النوعية الثانية من المشاعر والنابعة عن الأنا الأعلى، ذات مضمون مختلف تماما عن الأولى باعتبارها تتمثل في الإحساس بالسمو وبالرفعة وبالرضا بالذات وبالإعجاب والفخر بالنفس. وهي مشاعر شبيهة بتلك التي يحدثها فينا حسب وصف فرويد رضاء والدينا أو معلمينا علينا. وهي تنبع من حاجة نفسية دفينة وفطرية في جميع البشر.

هذا الأمر يفسر حسب فرويد لماذا يُقبل الفرد على التعلق بالمثال الديني والأخلاقي ويُحبط في داخله الرغبات الغريزية. وهو ما يفسر أيضا لماذا نُقبل في الظاهرة الدينية على الاعتقاد (ولو وهما) بوجوب وجود إله أب. نستمد منه الحماية والأهم مشاعر الرضا والتطهّر والسمو. وهي مشاعر لا جغرافيا ولا تاريخ لها. إنسانية عامة ومشتركة تطورت عبر كل أجيال النوع الإنساني. الجوهر واحد والأشكال مختلفة.

(1) S. Freud, Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, Editions Gallimard, Paris 1984, pp.106-107.

نستفيد مما تقدم أن الظاهرة الدّينية تاريخية، وأن أشكالها متطورة ومتنوعة. وقد أنتجت البشرية خلال تاريخها التطوري الطويل عديد العقائد الدينية التي لا رابط بينها سوى استجابتها وإشباعها لنفس الحاجات النفسية الإنسانية.

لكن كيف ظهر الشعور الديني أول الأمر؟ وهل كان مفصولا عن ظهور أول عناصر الحضارة؟

في كتابه **الطوطم والحرام**، يقدّم فرويد جوابا طريفا يساعدنا على فهم حقيقة الظاهرة الدينية ولماذا يعتبرها التحليل النفسي عُصابا أو مرضا نفسيا جماعيا للبشرية. ولأهمية هذا النص سوف نحاول تلخيص أفكاره المركزية بما يقتضيه الإيجاز والوضوح لهذا المقال.

في البداية يتساءل فرويد عن بدايات تشكل وولادة القيم والمثل الأخلاقية والأوامر والنواهي والمحرمات في عالم الإنسان البدائي الذي كان حيوانا. وتلك القيم والرموز والمحرمات هي ابرز ما يميز عالم الإنسان (العاقل، الثقافي) عن عالم الحيوان (الغريزي، الخُبر)؟ وسرعان ما يلتجئ إلى داروين[1] عالم الحيوان التطوري الشهير ليعرض عليه الأمر. لكن نظرية داروين تقفز بالإنسان من حيوان على الشجرة إلى إنسان مدني (يعيش وفق القواعد والأعراف) في مجموعة. دون ان تقدم تفسيرا منطقيا عن كيفية حصول هذا الانتقال العسير والذي لم يحدث مع أي نوع حيواني آخر. ومن هنا يرى فرويد أن نظرية داروين تفقد حلقة مهمة في تفسيرها لنظرية التطور. وهذا النقص في نظرية داروين يجده فرويد مناسبة أو مبررا يضطره لاقتراح فرضية منطقية تعيد تلك الحلقة المفقودة. فما هي هذا الفرضية؟

يدعونا فرويد إلى تخيّل الأحداث كما لو أنها حدثت فعليا على النحو التالي[2]:
في البداية كان البشر البدائيون نصف حيوانات، حيث يجمعهم الرابط الحيوي فحسب، من طعام وأمن وجنس. ولذلك فهم يوجدون ويتنقلون في شكل مجموعات "نقيل". يرأس كل مجموعة ذكر قوي ومسيطر يسمى الأب. يحتكر الأب كل الامتيازات له

---

(1) Charles Robert Darwin (1809-1882).

(2) حول هذه الفرضية التى تشكل مركز كتاب الطوطم والحرام يعقب الإنثربولوجي الشهير كلود ليفي – ستروس " إنها بالتأكيد رواية ولكنها رواية اصدق بمعنى من المعاني مما يمكن أن تكونه الواقعة التاريخية المحضة" الغلاف الخارجي لكتاب الطوطم والحرام ترجمة جورج طرابيشي، نشر دار الطليعة للنشر، بيروت – لبنان.

وحده، بما في ذلك حق معاشرة الإناث. يولد في كل نقيل مجموعة من الذكور، تترعرع تلك الأبناء الذكور وتنمو وتشب، فتشعر برغبتها في ممارسة حقها الطبيعي في إشباع رغباتها الجنسية، فتصطدم بالآباء في كل مجموعة، فيطردونهم بكل قسوة. يلتقي هؤلاء "الصعاليك" المطرودون بعيدا عن مجموعاتهم، فيشعرون بقوتهم موحدين. يهاجمون النقائل، ويعيثون فسادا فيها، وأول ما يفعلونه قتل الأب والتهام قوته المتجسّدة في جسده. بعد ذلك يمكننا أن نتخيل بيسر أين سوف تتجه عناية الغزاة. إلى الإناث، حيث يحاول كل واحد إيثار نفسه بالأغلبية واحتلال مكان الأب القتيل. يحدث الصراع ويصير الجميع في حالة الفوضى العارمة. فوضى تهدد البقاء. يتحرك بداخل الأبناء "القتلة" شعور شديد بالخوف مصحوب بالأسف والندم على قتلهم "الأب" لأن الحالة التي صاروا إليها أسوأ بكثير من التي كانوا بها حال وجود الأب. فيتحرك بداخلهم تحت وطأة الحاجة "التفكير"، بضرورة استعادة الأب لاستعادة النظام الذي ارتبط به. ولأن الاستعادة المادية للأب مستحيلة، فلا حل لهم حينها إلا استعادته وهميا. فيسعون إلى تجسيده في بسيط الأشياء في البداية مثل "عين ما" أو "حيوان" أو أي عنصر طبيعي آخر. ويصير ذلك الشيء الرمزي مليء بروح الأب. ومنذ ذلك الحين تصير تلك الروح ترقبهم. ويمكننا أن نتخيل الآن كيف أنهم بعدما نجحوا في إعادة إحياء الأب، استمدوا منه النظام القديم في البداية ثم طوروا تدريجيا القواعد والنظم التي بنوها ثم ثبتوها حتى صارت أعرافا وتقاليد ونواميس متواضع عليها، لتصريف شؤون حياتهم مثل منع زواج المحارم. لكن علينا أن ننتبه إلى أن جميع أشكال النواهي والمحرمات ومعاني الممنوع والمسموح ولدت كلها من هذا الأصل الأول: جريمة قتل الأب.

هكذا ظهرت أول عبادة في التاريخ، وكانت عبادة العناصر الطبيعة البسيطة التى يتم الاعتقاد بأن روح الأجداد تسكنها وتظل تراقب الأحفاد دائما من خلالها، بل وتغضب وترضى وتعاقب وتجازي. وأول أشكال الدّيانة في التاريخ تُسمى "الطوطمية" وموضوعها المقدس هو " الطوطم" ومن هنا جاء عنوان كتاب فرويد " الطوطم والحرام" كبحث في اصل ولادة الروح الديني والسلطة المقدسة وقواعد السلوك. فلا أساس حقيقي أو علمي لفكرة نزول الأديان من السماء، اللّهم إلا لكي تعبر عن الخلفية السيكولوجية المتمثلة في أن الأب رفيع ويتكلم من منزلته تلك عبر تعال عظيم وقد يستعين لتعاليه برسل يبعث بهم إلى البشر. وهي في الحقيقة خيالات وأوهام ضرورية

لإشباع حاجة الناس إلى الرضا واستعادة التوازن تجاه نوعين من الإكراهات التي تولد مشاعر قهرية: الداخلية والخارجية، النفسية والموضوعية، الذاتية والاجتماعية.

هذا هو مضمون الفرضية التي يدعونا فرويد إلى قبولها لتفسير ولادة كل بدايات عناصر الحضارة. وليس علينا أن نقبلها لسنداتها التاريخية آو العلمية، ولكن فقط في نظر فرويد لأنها الفرضية المنطقية الوحيدة القادرة على إعادة تشكيل الأحداث على نحو يرجع الحلقة المفقودة في النظرية التطورية الأصلية التي قدمها داروين. وهو في هذا السياق يقول في كتابه الطوطم والحرام "إذا وضعنا تصور الطوطم كما يوحي به إلينا التحليل النفسي، على محك الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية بخصوص الحالة البدائية للمجتمع البشري، تسنى لنا أن نصل إلى فهم أعمق وأن نستشف مقدمات فرضية قد تبدو مغرقة في الخيال، لكنها تمتاز على ما عداها بأنها تحقق، بين السلاسل المنعزلة والمنفصلة من الظاهرات، وحدة ما كانت إلى الآن متوقعة"[1].

لكن ما هو الوجه السيكولوجي العلمي لهذه الفرضية الطريفة؟ أي ما هي المضامين التأويلية السيكولوجية لكل هذه القصة؟ ذلك ان فرويد لم يكن يوما راوية للقصص آو مجرد أديب.

يجتهد فرويد في كامل الطوطم والحرام وخاصة في الفصل الخامس "عودة الطفلية للطوطمية" لتوفير كل السندات التحليلية الممكنة لدعم هذه الفرضية. ففي البداية يدعونا فرويد أن نلاحظ التشابه الكبير بين شخصية البشرية ككل وشخصية الفرد النفسية. فالجهاز النفسي للبشرية مرّ بمراحل هي الرغبة الجامحة، تلتها مرحلة صاخبة من الإشباع الفوضوي، فختمتها مرحلة الندم، فترتب عن كل تلك التجربة المؤلمة طلب التكفير الوهمي، فظهر أخيرا الاعتقاد في جدوى ذلك الوهم. وهو نفس الأمر الذي يحدث في الجهاز النفسي للفرد باستمرار منذ الطفولة وخاصة ما يُطلق عليه فرويد بعقدة أوديب وعقدة إلكترا[2]. ويهمنا فقط أن نعرف أن طفولة البشرية

---

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للنشر، بيروت – لبنان، ص 184.

(2) أخذ فرويد تسمية أوديب من المسرحية الإغريقية التراجيدية للمؤلف سفوكل. وبطل هذه المسرحة هو الملك أوديب، وهي تصوّر صراع أوديب مع القدر وعجزه عن الانتصار عليه. فوالد أوديب أخْبِرَ من العرافين انه سوف يُرزق بابن يقتله ويتزوج من أمه. ففعل كل ما باستطاعته ليمنع تلك النبوءة دون ان ينجح. فنجا أوديب دونا عن إخوته. وترعرع في حماية راع. ثم في كبره خرج يبحث عن أصله، حتى قادته الظروف إلى اللقاء بوالده في خصومة فقتله دون أن يعلم. ثم ربح في سباق على =

مرت بعقدة أوديب جماعية، أي بمرحلة كبت عظيم لم يستطع النظام القائم السيطرة عليه، فاندفعت قوى الغريزة المكبوتة والعمياء إلى الإشباع المطلق، فاخترقت بذلك كل مسموح به، فعوقبت بإنزال مشاعر التأنيب عليها حتى دخلت في تبكيت شديد للضمير، وظهرت عليها علامات مرضية أي عُصابية، مثل مشاعر القلق العميقة والخوف والإحساس الشديد بالضعف، فكان لا بد من معالجة هذا الأمر. وهنا كان حضور الخيال والفنطازيا، أو الوهم حاسما. وقد أتاح الوهم خلق حلول تتمثل في استدعاء المجرد والمتعالي، والذي كان فعّالا في إعادة نوع من المشاعر الجديدة الضامنة لدرجة دنيا من التوازن. وحوّلت تلك النجاعة التي حضيت بها هذه الأفكار الوهمية سريعا "المجرد" و"المتعالي" إلى موضوع تقديس وعبادة. وهو أمر أو "اوالية" نفسية تحدث مع الأفراد في طفولتهم، لا يكتسبون بعدها توازنهم وبداية طريقهم نحو النضج إلا بمرورهم بها. وعلى قدرهم في النجاح في تخطيها على قدر توازن شخصياتهم في ما بعد. ومن هنا فإن الحجة على صدق هذه الفرضية هو أن ما يحدث في الميكانيزم السيكولوجي الفردي يؤيد تماما ما حدث للجماعة في القديم، كما لو أن الطبيعة الفردية استبطنت فكرة "الجريمة الأولى" وحولتها إلى إوالية نفسية فردية لا مجال لتحقيق التوازن إلا بها. وهكذا فإن جوهر فلسفة فرويد الدينية تتمثل في الحقيقة التالية: ليس

= باب المملكة حينما أجاب عن سؤال العملاق وحل اللغز، فكانت جائزته الزواج من الملكة الأرملة، فتزوجها دون أن يعلم أنها أمه. ثم أخيرا تفطن إلى ما ارتكبت يداه فأصابه ندم فهري شديدا، دفعه إلى الانتقام من نفسه شر انتقام والسعي إلى الأسف على ما فات منه وتمنى لو تعود عجلة الزمان... ويعتبر علم النفس الفرويدي أن الطفل كل طفل ذكر أم أنثي، يمر في مرحلة ما في طفولته المبكرة في حدود سن الرابعة إلى الخامسة تقريبا بمرحلة من التعلق الشديد بالجنس المختلف من والديه ولا يجد الصبي من حل إلا قتل والده ليتزوج من والدته وهميا إن كان ذكرا، أو أن تقتل والدتها لتتزوج والدها إن كانت أنثى... ثم بعد ذلك يبدأ وعي الطفل يستعيد توازنه عبر الإحساس بالندم الشديد في قتله لوالده ويتزوج والدته أو العكس... فيبدأ بالعودة عن ذلك السلوك ومحاولة التكفير بالتعلق الشديد بالجنس المشابه والتماثل معه، فيساعده على أن يكون رجلا في حال الجنس ذكر وأن تكون امرأة في حال الجنس أنثى. ويعتبر فرويد أن المرور بعقدة أوديب مرحلة أساسية وحاسمة في تطور شخصية الفرد وأي تعطل أو نكوص ينجر عنه تثبت لنمو الطفل يؤدي إلى حدوث التشويهات النفسية التي تتجلى على نحو كبير في الشذوذ الجنسي.

وفي مقالنا أشرنا إلى أن فرويد يعتبر أن ظهور الظاهرة الدينية تاريخيا كان نتاج عقدة أوديب جماعية مرت بها البشرية جمعاء... وهي تواصل في كل صلاة أو طقوس عبادة، التنفيس عن مشاعر الندم وتطلب الغفران لتتصالح مع ذاتها.

الإله رمزا للقدرة على الإنسان، بل رمز على قوي الإنسان الخاصة.

ولمزيد التدليل على وجاهة فرضيته يضع فرويد أمامنا حجة أخرى، وهي احتواء جميع الأديان على فكرة "جريمة" أولى وقعت في الزمان السحيقة، أخرجت البشرية من سعادة الجنة، وتحمل البشرية التابعة كلها مشاعر الذنب لهذا الخطأ الأصلي. وكل الطقوس القائمة اليوم هي طلب للغفران والسعي إلى التصالح مع النموذج أو المثال أي " الأب". فلا غرابة إذن أن يكون مصدر كل روح ديني هو في الأساس سيكولوجي، ويتمثل في الحاجة إلى موضوع مجرد للاعتقاد قادر على منح المؤمنين به مشاعر بالرضا والحماية والسند والمساندة تساعدهم على مواجهة الضغوطات القهرية النابتة من الداخل النفسي ومن الخارج الاجتماعي. ويشترط ذلك كبت الغرائز الأساسية ومواجهتها وحتى إنكارها. وهي في الحقيقة صيغة أخرى من الإشباع الغريب والشاذ وغير مباشر. فكيف نحل هذا اللغز بين إنكار الغرائز (الجنسية والعدوانية) القائمة على الشهوة وحتى التضحية بها، من أجل الحصول على رضا المبدأ والمثال، إذا لم يكن ذلك المثال يوفر إشباعا قد يفوق في الأهمية إشباع الغرائز الرغبوية الصرفة؟ إنها مفارقة تجتمع فقط في الظاهرة الدينية. وفي هذا المستوى يقول فرويد في موسى والتوحيد " فحتى إذا أَبَيْنَا أن نُصدّق أن نكران الدوافع الغريزية والأخلاق المبنية على هذا النكران هما جوهر الدين، فهذا لن يغير شيئا من حقيقة أن النكران والدين مرتبطان وثيق الارتباط وراثيا وتكوينيا. فالطوطمية، أول شكل معروف من أشكال الدين، تشتمل على أشكال كاملة من النواهي والأوامر، تشكل القاعدة التي لا غنى عنها للنظام بأسره. وما هذه الأوامر والنواهي إلا إنكارات لدوافع غريزية"[1].

يترتب عن ما تقدم أن الظاهرة الدينية هي نوع من "الفكرة الوهم"، التي يتم الاعتقاد في صدقيتها، وذلك تحت إلحاح مطالب وجدانية خالصة أو بعبارة مرادفة: مطالب أخلاقية. وتتغلف الأفكار الدينية بنوع من السلطة المافوق بشرية التي تمنحها الإطلاقية والحتمية في نظر المؤمنين بها وهو ما يجعلها نافذة المفعول. وبالنظر في الخلفية السيكولوجية الحقيقية لتلك السلطة، فإن طابعها القهري يناظر أو يعبّر عن سلطة العالم الخارجي بظروفه ومؤسساته القمعية.

من هنا في اعتقادنا كان مدخل الإقرار بان فرويد لم يعاد الدين بالجملة، وإنما

(1) فرويد، **موسى والتوحيد**، ص 165.

فقط كان يعادي فيه جانبه "الخرافي" أو المتعالي[1]. هذا على الأقل ما سعى عالم نفس مدرسة فرنكفورت إريك فروم، إلى إقناعنا به، حيث يقول شارحا موقف فرويد " يعتقد فرويد أن هدف التطور الإنساني هو تحقيق هذه المثل العليا: المعرفة (العقل، الحقيقية، اللّغوس) والحب الأخوي، وتخفيف الألم، والاستقلال والمسؤولية. وهذه المثل العليا تؤلف الباب الأخلاقي للأديان العظمى جميعا. تلك الأديان التي تقوم عليها الحضارة الشرقية والغربية...ويتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين، وينتقد في الدّين الجوانب الإلهية الفائقة على الطبيعة لأنها تحول دون التحقق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية. ويفسر التصورات الإلهية الفائقة على الطبيعة على أنها مراحل في التطور الإنساني كانت ضرورية ذات يوم وباعثة على التقدم، ولكنها لم تعد الآن ضرورية، بل هي في الواقع حائل دون مزيد النمو. وعلى هذا فإن القول بأن فرويد "ضد" الدّين قول مضلل. اللهم إلا إذا حددنا تحديدا قاطعا "نوع" الدين أو مظاهر الدّين التي يوجه إليها نقده، والمظاهر التي يؤديها"[2].

فشلَ الدينُ تاريخيا إذن في تحقيق هذه المُثل، فشلا تمظهر في إخفاق المؤسسات الدينية المختلفة في ترسيخ قيمها التي وجدت في الأصل لخدمتها. حيث لم تسطع غرس روح المعرفة والتسامح والحب ومواجهة الموت. بل على العكس شارك الدين في كثير من المناسبات ولا يزال في إحداث إنتهاكات جسيمة في حق الوجود الإنساني[3]. ولعل وعي فرويد الحاد وغيره من "اليهود" بهذا الإخفاق، جعل مثل هذا

(1) يعتبر إريك فروم أن موقف فرويد من الدّين أخلاقي وليس نفسي في حين موقف يونغ هو موقف نفسي وليس أخلاقي. ويناظر إريك فروم على نحو طريف للغاية بين موقف يونغ وموقف ويليام جيمس في حين يناظر بين موقف فرويد وموقف جون ديوي من موضوع الخبرة الدينية. ومعلوم هنا أن مصدر الروح الديني عند جيمس هو الشعور بسلطة متعالية ما فوق بشرية، في حين هي عند ديوي نتيجة مشاعر أخلاقية في الأصل. ويعترض ديوي في النهاية على الأشكال الغيبية في الدين ويتشبث بقيمه الروحية العظيمة. هذا المقارنة والمناظرة تحتاج إلى كثير من العناية النقدية العميقة لتفحص مدى وجاهتها، لكن ذلك لا يعدن في جمع الأحوال طرافتها.

(2) إيريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، مصر (بدون تاريخ) ص 22-23.

(3) لم يكن الدين فقط شاهدا أخرسا على ما حدث من جرائم الإنسان ضد الحياة، وإنما كان طرفا مشاركا في هذه الجرائم، حيث لا تزال أبشع الأعمال الإرهابية ترتكب هنا وهناك ومن جميع الأديان ضد أنبل قيم الوجود، الحياة والسلم، بإسم الدين نفسه.

السؤال محددا لجوهر موقفهم من المسألة الدينية " هل نستطيع أن نثق في أن يكون الدين ممثلا للحاجات الدينية؟ أم ينبغي علينا أن نفصل هذه الحاجات عن الدين التقليدي القائم حتى نمنع انهيار كياننا الأخلاقي؟"[1].

تضعنا هذه الملاحظات الأخيرة في قلب ما يحدث الآن في عالمنا العربي والإسلامي، وخاصة بعد ربيعه الثوري. وهو الربيع الذي لم يفلح أكثر مما أفلح في إعادة بعث الإسلام السياسي وشرعن وجوده ودمقرطه عبر الانتخابات. وهو أمر يجعلنا نعيد طرح السؤال: ما حدود الضمانات الدينية فعليا (التي على أساسها اختار الناس الأحزاب الدينية) في تحقيق الرهانات السياسية والأخلاقية التي ينتظرها الإنسان العربي اليوم؟ وهل يكون الجواب في السؤال الإمّي، الذي طرحه فروم قبل قليل، المستقبل وحده كفيل بالإجابة.

(1) المرجع السابق، ص 35.



فلسفة الدين في الفكر البراجماتي

م: نبراس زكي جليل[1]

تعتبر الفلسفة البراجماتية (Pragmatism) واحدة من الفلسفات التي رفضت الدعائم التي ترتكز عليها الفلسفة التقليدية، وكان منشؤها مطلع القرن العشرين في أمريكا على أيدي مجموعة من الفلاسفة كان من أشهرهم، تشارلس ساندرس بيرس، وليم جيمس، جون ديوي. هذا ولم يتوقف المذهب على هؤلاء الفلاسفة بل مثلها من بلدان أخرى فلاسفة أمثال الفيلسوف البريطاني فرديناند شيلر، والفرنسي لروا، والايطاليين بابيني وبرتيسيوني، الا انه لم تكن لها جذور عميقة خارج الولايات المتحدة الامريكية[2].

والبراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني براجما (Pragma) أي العمل، ولب المذهب هو ان العقل لا يبلغ غايته الا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل هو حق، ولا يقاس صدق القضية الا بنتائجها العملية[3]، فوظيفة العقل هنا مرهونة بما يصنعه من نجاح، وهذا يتم عن طريق تحقق الفكرة في أرض الواقع، واذا لم يتسن لها التحقق، فهي فكرة لا اساس لها من الصحة.

إن الفلسفة البراجماتية في نظر الكثيرين لا يمكن ان تكون فلسفة ذات مذهب ثابت كباقي المذاهب الفلسفية الأخرى. لذلك كانت البراجماتية منهجاً علمياً قبل ان

---

(1) باحث وأكاديمي من جامعة البصرة – العراق.

(2) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed.), Vol. 5, Macmillan publishing co, New York, 1967, p. 430.

كذلك ينظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 65.

كذلك ينظر: كورنفورث، موريس، البراغماتية والفلسفة العلمية، ت: ابراهيم كبة، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد 1960، ص 79.

كذلك ينظر: حسن، محمد سليمان، دراسات في الفلسفة الاوربية، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1998، ص 50.

(3) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص 203.

تكون فلسفة ميتافيزيقية، وهي طريقة للعمل والممارسة وليست نسقاً عقلياً مجرداً[1]. فالبراجماتية إذا لا تعبر عن نظام معين بل هي مصطلح يستخدم للدلالة عن شرط وظرف للفكر الفلسفي المعاصر، وهكذا فقد ظهر في دراسة عميقة بأنها التطور المباشر للفلسفة التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر[2].

وقد صاغ الفلاسفة البراجماتيين فلسفتهم بأشكال مختلفة، منها البراجماتيكية (Pragmaticism) والبراجماتية (Pragmatism)، والمذهب الأداتي (Instrumentalism) والمذهب الإنساني (Humanism). لقد استخدم بيرس مصطلح البراجماتيكية في الفلسفة البراجماتية حين رأى توسع البراجماتيين الاخرين وخاصة جيمس في استخدام مصطلح البراجماتية[3]، وقد أوضح بيرس سبب استخدامه لمصطلح البراجماتيكية بدل البراجماتية بقوله "واذن، فيما على الكاتب - وقد وجد براجماتيته الوليدة وقد بلغت أشدها - الا ان يشعر بأن الوقت قد حان لكي يقبل وليده قبلة الوداع ويتركه لمصيره الصاعد، وهو في الوقت نفسه يخدم الغرض الدقيق للتعبير عن التفسير الأصلي، فأنه يتوسل ليعلن ميلاد كلمة البراجماتية- التي فيها من القبح الكافي ما يحميها من الخطافين"[4]، اما براجماتية جيمس والمذهب الاداتي عند ديوي فسوف يأتي تفصيلهما فيما بعد[5]. وأخيراً فأن المذهب الإنساني يرجع إلى الفيلسوف الانكليزي شيلر[6]،

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، مؤسسة الفرحان، طرابلس 1971، ص 295.

(2) T. Driscoll, John, Pragmatism and the problem of the idea, Longmans, Green and Co., London, 1975, p. 5.

(3) عبد الهادي، علي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ. م. فاتنة جميل حمدي، 1997، ص 166.

(4) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليام جيمس، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، بيروت، 1965، ص 388.

(5) ينظر المبحثين الثاني والثالث من هذا الفصل.

(6) شيلر، فرديناند (Ferdinand Schiller): فيلسوف انكليزي براجماتي عاش بين عامي (1937-1864)، كان استاذ باكسفورد ولوس انجلوس، وقد سمى شيلر ذرائعيته الخاصة بـ ((النزعة الإنسانية)) وقد اعتبر الحقيقة من خلق الإنسان، واعلن ان المعرفة الإنسانية جميعها ذاتية. مؤلفه الرئيسي ((النزعة الإنسانية)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص244.

حيث ترجع اصول هذا المذهب إلى بروتاغوراس[1]، فيقر ان الوظيفة الاساسية للحق هي خدمة البشرية، ومقياسه هو كل ما يحقق من نفع للإنسانية، ولا وجود للحق بعيداً عن الإنسان[2]، أي ان قوام المذهب الإنساني عند شيلر ان يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشاكل الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك ادوات الفكر البشري وملكاته[3].

وتأسيساً على ما تقدم يتضح ان الفلسفة البراجماتية قد رفضت الحقائق المطلقة، واعتبرت المعرفة أداةً لحل أشكال أو خطة للتغلب على صعوبة، أو مشروعاً للتخلص من مأزق، فأن نجحت المعرفة كانت حقاً وان أخفقت كانت خطئاً[4]، لذلك فأن نظرية المعرفة عند الفلاسفة البراجماتيين تتمثل في نفي إمكانية المعرفة النظرية المحضة والمعرفة التأملية، وإرجاع كل ما هو حقيقي إلى ما هو مفيد، الا ان لكل فيلسوف براجماتي طريقته في تفسير الفلسفة البراجماتية[5]. وسوف نتناول في هذا الفصل ثلاث شخصيات رئيسة في الفلسفة البراجماتية وهم بيرس وجميس وديوي، والذين يشكلون أعمدة الفلسفة البراجماتية في الولايات المتحدة الامريكية.

تشارلس ساندرس بيرس (1839–1914)

أولاً: حياته الفكرية

يعد الفيلسوف الامريكي تشارلس ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce) مؤسس الفلسفة البراجماتية المعاصرة، كما يعد أول فيلسوف امريكي اعطى للفلسفة الامريكية أصالتها وتميزها، ولد بيرس في الولايات المتحدة الامريكية تحديداً بولاية

(1) بروتاغوراس: سفسطائي اغريقي ازدهر عام (440-450) ق.م، اشتهر بأنه معلم الخطابة، أي انه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية، وتنسب له عدة كتب في المنطق والاصول والثقافة والسلوك البشري، وعبارته الشهيرة ((الإنسان مقياس كل شيء)) تفسر على انه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أي شيء وكل عبارة منها يمكن ان تكون صادقة. كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، 1983، ص120 .

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 405.

(3) أمين، عثمان، شيلر ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د. ت)، ص48 .

(4) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 79.

(5) بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا، ت: محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرحان، طرابلس، (د.ت)، ص186 ، 187.

ماسا شوستي عام (1839)، وقد اتم دراسته الجامعية في هارفارد عام (1855) ثم حصل على درجة الماجستير من الجامعة نفسها عام (1862)، وعلى درجة البكلوريوس في الكيمياء عام (1863)، وقد انصب اهتمام بيرس بالدرجة الاولى على دراسة مناهج البحث العلمي والفلسفة والمنطق، فهو عالم منطق وفيلسوف علم[1]. فهو يرغب في جعل الفلسفة علماً، ويرى بأنه يجب ان تحاكي الفلسفة العلوم من خلال جعل مقدماتها المنطقية ومنهجياتها واضحة أكثر[2]، فهو لا يريد للفلسفة ان تكون معزولة عن باقي العلوم، بل تكون مشكلاتها من جنس مشكلات العلوم الأخرى.

اهتم بيرس بالعلم الطبيعي وهذا يتضح من دراسته الأولى، وكذلك في العمل الذي أشتغل فيه بين عامين (1869-1882) مساعداً ملكياً في مرصد جامعة هارفارد وقد عمل عدة ابحاث فلكية كان منها (ابحاث في القياس الضوئي) وغير ذلك، اما اهتمام بيرس بمناهج البحث العلمي فهو قائم على اساس الاستقراء الذي يبدأ من الواقع الخارجي منتهياً إلى القانون أو النظرية، وهو يمثل جزءاً هاماً من أجزاء نظريته المتعلقة بالبرهان، حيث وضع تخطيطاً لها منذ عام (1863) وجعلها متعلقة بطرق ثلاث للبرهنة هي: الاحتمال، الاستقراء، والاستدلال[3].

وفي مجال المنطق فقد كان له دورٌ فعالٌ في تطوير المنطق المعاصر، فتراه قد طور افكاراً ونقد بعضها، كذلك قد كشف عن مفاهيم جديدة لم تكن معروفة من قبل، فقد طور منطق جورج بول[4]، بالاضافة إلى انه قد نقد بعض المناطقة الاخرين مثل

(1) ينظر: إسلام، عزمي، بيرسذ(تشارلس ساندرس)، معجم اعلام الفكر الإنساني، تصدير: إبراهيم مدكور، م1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص1151.

(2) W. B, Gallie ,Peirce and Pragmatism, 1 st edition, Great britian for penguin books, Edinburgh, 1952, p. 40.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيرس، مجلة: تراث الإنسانية، م7، ع2، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1963، ص 146.

(4) جورج بول (G.Boole): عاش بين عامي (1864-1815) ويعتبر مؤسس المنطق الرمزي، لأنه وضع مبادئ أولى نظريته، وهي نظرية حساب الاصناف (calculus of classes)، كما يعتبر الرياضيات موضوع الدراسة الاصيل عند بول منذ حداثته، كتب بول عدة مقالات في الجبر والتحليل، من اهم مؤلفاته ((التحليل الرياضي للمنطق))، مقالة في حساب البرهنة الاستنباطية نشره عام (1847)، وكذلك كتابه المنطقي الكبير ((بحث في قوانين الفكر تقوم عليها النظريات الرياضية في المنطق والاحتمالات)) الذي نشره عام (1854). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي ((نشأته وتطوره))، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1972، ص 75،76.

دي مورجن[1]، وذلك لغرض التمهيد وتقديم نظرية جديدة، كذلك يكشـف بيرس عن مفاهيـم جديـدة، ويقـدم مـن الالفاظ والرمـوز والعلامات الجديدة ما يعبـر به عن تلك المفاهيم، ويبتكر انساقاً جديدة لم يسبق إليها[2].

وفيمـا يتعلـق باهتمامـه بالفلسـفة، فـأن بيرس ينظر إلى الفلسـفة مـن وجهة علمية تجريبية، وليست من وجهة ميتافيزيقية. فهو ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمي في معمله، يبحث عن الجديد الذي لم يُعرف بعد، لا عن وجهة نظر الفيلسـوف اللاهوتي الـذي يتنـاول مادتـه وكأنها هي معصومة من الخطأ[3]، وفي كتاب البراجماتية يبين وليم جيمـس بـأن "بيـرس اول مـن أدخل لفظ البراجماتية في الفلسـفة عام 1878، ففي مقال بعنـوان (كيـف نجعـل افكارنا واضحة) (How to Make our Ideas clear) بين بيرس معنى البرجماتية بقوله: اننا لكي ننشـئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك تصلح لانتاجه... واذن، فلكي نبلغ الوضوح التام في افكارنا عن موضوع ما، فانا لا نحتاج الا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها، ذات طابع عملي"[4]، اهم مؤلف لديه هو كتاب الاوراق المجموعة ((Collected Papers))، وهناك مشكلتين رئيسـيتين في فلسـفة بيرس، وهما مشـكلة المعنى ومشـكلة الاعتقاد، وفيما يأتي عرض بشيء من التفصيل والتحليل لهاتين المشكلتين.

ثانياً: مشكلة المعنى (Meaning)

يقصد بالمعنى هو ما تؤديه الفكرة من سـلوك عملي، فأن أي عبارة أو كلمة تدل علـى معنـى معيـن عنـد بيرس، هـذا يعني أن هذه العبـارة أو الكلمة قد اعطت سـلوكاً، وبخـلاف هـذا سـوف تكـون الفكـرة المتكونة من عبـارة أو كلمة خالية مـن أي معنى،

---

(1) دي مورجن (De Morgan): عاش بين عامي (1871-1806)، ويعتبر أحد كبار الرياضيين والمناطقة الانكليـز فـي القرن التاسـع عشـر، كان لـه الفضل في اصلاح المنطق التقليـدي واقامته مبادئ نظرية جديدة هي نظرية العلاقات، اهم مؤلفاته ((المنطق الصوري))، بالاضافة إلى انه كتب مقالات عديدة في المنطق والرياضيات نشرت في ((منشورات جمعية كمبردج الفلسفية)). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي، ص 65.

(2) إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيـرس، مجلة: تراث الإنسانية، ص 145-144.

(3) محمود، زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص 128.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص65.

وبذلك فأن الفكرة التي لها معنى، هي عبارة عن خطة تؤدي إلى سلوك معين[1]. وعلى هذا الاساس فأن، مشكلة المعنى قد بدئها بيرس من وجهة النظر التجريبية، فيرى ان أية فكرة انما ترتبط دائماً بالانطباعات الحسية التي نتزود بها عن الأشياء التي هي موضوعات الادراك، واننا لو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة الحسية لما استطعنا ان نتوصل إلى المعرفة الصحيحة[2]، فالحق لدى بيرس مرتبط بالواقع والفكرة التي تتمثل في كلمة واحدة أو مجموعة من الكلمات أي في عبارة، ليس لها من الصحة شيء، مالم تخرج إلى الواقع وتعبر عنه.

إن هنالك جملة من المشكلات التي تواجه حياة الإنسان، فمن هذه المشكلات ما يمكن حلها، ومنها ما لا يمكن حلها، فالمشكلات التي لا يمكن حلها هي المشكلات التي لا تؤدي إلى سلوك معين، فهي اذن مشكلات زائفة، ومن هذه المشكلات مشكلة الروح ومشكلة العقل والمادة، إذ تُطرح عنهما مجموعة من الاسئلة، من ضمنها هل ان العقل والمادة عنصران مختلفات؟ أم أن أحدهما يمكن رده إلى الاخر؟ ان هذه المشكلات غير حقيقية، فهي كلمات لا تحمل معنى لأنها لا ترسم سلوكاً معيناً، وهذه المشكلات لم تُحل في الماضي ولا حتى مستقبلاً، اما بالنسبة للمشكلات الحقيقية فهي ممكنة الحل، ان لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين[3].

وموقف بيرس من المشكلات الزائفة شبيهاً لموقف الوضعية المنطقية[4]، لأن المشكلات الزائفة عندهم هي تلك التي تصاغ في عبارة زائفة أو خالية من المعنى، والعبارات الخالية من المعنى عندهم، هي تلك التي تحتوي على الفاظ زائفة، وهي التي لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمحسوسات[5]، ومن هنا جاء اهتمام بيرس

---

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)،ص152.

كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، وزارة الارشاد القومي، القاهرة، 1956، ص30.

(2) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص66.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص150.

(4) الوضعية المنطقية ((Logical positivism)): مذهب فلسفي نشأ في بداية القرن العشرين، كان ابرز زعمائه، رودولف كارناب، وآير، ورايشنباخ، وشيلك وغيرهم، ظهر على شكل حركة فلسفية صادرة عن جماعة فينا، وينطلق هذا المذهب من رفض جميع المسائل الميتافيزيقية، إذ يعتبرها مسائل خالية من المعنى. ينظر: فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 413.

(5) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 98.

الكبير بفلسفة اللغة والمنطق، وموقفه المؤيد لموقف الوضعية المنطقية من اللغة، فاللغة في نظره يجب ان تكون دقيقة ومعبرة عن الواقع بكل وضوح، لأنه ينطلق من الواقع.

إن عبارة من العبارات يكون لها معنى إذا كانت كل كلمة في العبارة يمكن تحويلها إلى سلوك وعمل، واذا كانت هنالك كلمة واحدة في العبارة لا تدل على سوك معين، فأن العبارة سوف تفسد بأكملها، ولا يصبح لها معنى، وأصبحت كلاماً خالياً من الدلالة، لا فرق في ذلك بين أي عبارة يقولها أي إنسان وبين العبارة التي يقولها عالم الطبيعة في معمله، وان هنالك بعض العبارات التي تكون متحدة في المعنى، على الرغم من اختلافهما لفظاً، والعكس صحيح، أي ان هنالك عبارات تتفق في اللفظ الا انه يترتب على كل منها عمل يختلف عن العمل الذي يترتب على الآخر[1].

ويرى بيرس ان أي كلمة أو عبارة هي تهديناً لما يمكن عمله، وما لا يكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءاً من لغة ذات معنى، ولا يمكن تعريف الكلمة بكلمات أخرى وهذه بأخرى بحيث نظل ندور في كلمات، ونوهم انفسنا بأننا قد عرفنا معنى الكلمة المراد تعريفها، فتعريفها على هذا الأساس هي الخطة السلوكية التي هي منطوية عليها[2]، ويسوق بيرس أمثلة عديدة يعرف بعض العناصر من خلالها تعريفاً براجماتياً. فمثلاً يعرف عنصر الليثيوم تعريفاً براجماتياً فيقول: فلز شفاف نوعاً ما، ينفذ منه الضوء، ذو شكل مادي أو أبيض، صلب، يلمع وله بريق، ولا يقبل الذوبان، تعطي القطعة منه لوناً قرمزياً لدخان غير مشتعل...الخ[3]، يتجلى من هذا التعريف بأن كل كلمة فيه لها دلالة في الواقع، لذلك فأن للشيء المعرف معنى في نظر بيرس.

كما أكد بيرس تحاشي أي خلط بين آرائه وبين مذهب الظواهر[4]، وهذا جاء رداً على ما فهمه كل من جيمس وديوي، ان الآراء اللفظية التي قدمها بيرس بمعنى ادراك

---

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص152، 154.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص153.

(3) زيدان: محمود، وليم جيمس ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص42.

(4) مذهب الظواهر ((Phenomenology)): مذهب فلسفي ظهر قبل الحرب العالمية الاولى، أبرز من مثله ادموند هوسرول، وموريس، والسكندر بفاندر، وماكس شيلر، واوسكاربيكر، ويرى هذا المذهب بأن الشيء يرد إلى ما يبدو منه للإحساس، أي ترده إلى الصفات الحسية كالشكل واللون والصوت. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ط1، دار ابن زيدون، بيروت، (د.ت)، ص 292، 293.

الظواهر، وقد اصر بيرس على أن البراجماتية تذهب إلى ان الفكرة يكون لها معنى من خلال أي سلوك عملي ممكن، تستطيع الفكرة ان تنظمه أو تؤدي إليه لا أن تؤدي الفكرة بالضرورة إلى تحقيق هدف حسي مباشر، بل يكفي أن تعطي لسلوكنا معنى[1].

ثالثاً: مشكلة الاعتقاد (Belief)

هذه المشكلة احتلت بدورها مكانة مهمة في فلسفة بيرس العلمية، وهي لا تنفصل عن مشكلة المعنى وانما هي مكملة لها. ويقصد بيرس بالاعتقاد، هو إنشاء عادة سلوكية معينة، والاعتقادات المختلفة تمتاز باختلاف اساليب الفعل التي تؤدي إلى ظهورها[2]، ومثال ذلك الذي يبغيه بيرس لتحديد معنى الفكرة، إذا رأيت ثقلاً معيناً في غرفة، فسوف ينشأ اعتقاد تجاه ذلك الثقل الذي رأيته في الغرفة، أي أنه طائفة من القواعد تضبط بها سلوكك إزاء ذلك الثقل، فعند مرورك عليه يجب أن تدور من حوله أو تخطو من اعلاه حتى لا تتعثر به، واذا اردت ان ترفعه فيجب ان تستعد استعداداً عضلياً يتناسب مع الثقل، فهذه النتائج العملية المترتبة على هذا الاعتقاد، هي نفسها مغزى ومضمون ذلك الاعتقاد، وبذلك يكون الاعتقاد اعتقاداً حقيقياً إذا كان دالاً على انماط من السلوك العملي حيال الشيء الذي يتعلق به ذلك الاعتقاد، اما الاعتقاد الذي لا يترتب عليه سلوك معين فهو اعتقاد ليس بذي معنى، ومثال ذلك اعتقادي حول شيء لا يمكن ان أراه أو ألمسه أو احمله ولا ينعكس عليه الضوء الساقط[3].

وترتبط بمشكلة الاعتقاد مشكلة أخرى الا وهي مشكلة الشك (Doubt). والشك يحدث إذا كان هنالك خلاف بين السلوك الفعلي والسلوك المتوقع اما إذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفس السلوك الذي اديناه، ظل اعتقادنا الذي ادى إلى السلوك قائماً، ولا يكون هناك ما يدعو للشك في صحة هذا الاعتقاد[4]، ان تمسكنا -في نظر بيرس- بكثير من المفاهيم والافكار واعتقادنا في صحتها غالباً ما يوقعنا بالاخطاء، وان التمسك

---

(1) أحمد، قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، مكتبة المنصور، العلمية، بغداد، 1999، ص87.

(2) وايت، مورتن، عصر التحليل ((فلاسفة القرن العشرين))، ت: اديب يوسف شيش، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975، ص154.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 157.

(4) إسلام، عزمي، بيرس ((تشارلس ساندرس))، معجم اعلام الفكر الإنساني، ص1156.

بهـذه المعتقـدات، يجعلنـا موقنيـن بصحتها، ممـا يترتـب على ذلك نوع مـن الوثوقية[1] (Dogmatism)، والتـي تعتبـر حاجـزاً يفصـل الإنسـان عـن المعرفة الصحيحـة، وتعيق تفكيـره عـن تصحيـح ومراجعة كثيـر مما كان يعُتقد في صحته مـن قبل[2]، فبيرس على هـذا النحـو يدعـو دائماً إلـى البحث والتقصي عـن الحقيقة، ولا يثبـت الاعتقاد بصحة المفاهيم والافكار، ما لم تتجسـد هذه الافكار والمفاهيم في الواقع، ويكون لها وجود موضوعي خارج وعي وفكر الإنسان.

هنالك فرق بين الشـك والاعتقاد في نظر بيرس، من حيث الموضوع، فأن الشـك والاعتقـاد موضوعهمـا واحـد، فالعبارة الواحدة قد يعتقد الإنسـان فيها أو يشـك بنفس الوقت، اما من حيث العمل، فالاعتقاد مرتبط بالعمل اما لاشك فلا يتبعه عمل، كذلك الاعتقاد يتبعه دائماً حالة اطمئنان وارتياح، اما الشك فيتبعه قلق أو عدم اطمئنان، وأخيراً فأن الشك وان كان لا يصاحبه عمل الا ان القلق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد عكس الاعتقاد الذي لا يؤدي إلى تغيير السـلوك الذي نسـلكه[3]، فالشـك حالة متغيرة وليسـت ثابتة، كما انها حالة مشوشـة بالنسـبة للإنسان وليست واضحة كما هو حال الاعتقاد، وعلى هذا الاسـاس فان الفرد يسـعى دائماً إلى ترك الشـك والاتيان بديله وهو الاعتقاد.

وبنـاءً علـى مـا تُقدم يلاحظ ان هنالك فرقاً بين مفهوم الشـك عند بيرس ومفهومه عند بعض الفلاسـفة مثل ديكارت[4]، فالشـك عند بيرس يتعلق بالسـلوك والتغير الذي

---

(1) الوثوقية ((الدوجماطية)): التي تسمى بالقطعية أو الاعتقادية، مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على ادراك الحقيقة والوصول إلى اليقين. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص554.

(2) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص102.

(3) المصدر السابق، ص104،105.

(4) ديـكارت، رينيـة ((Descartes, Rene)): فيلسـوف عقلـي فرنسـي عاش بين عامـي (1596-1650)، ولد بمدينة لاهاي باقليم التورين، ينتمي إلى اسـر فرنسـا البرجوازية، كان يرى ديكارت ان الحقيقة صادرة عن العقل لا عن الحواس، كما اسـتخدم مبدأ الشـك الذي عرف بالشـك الديكارتي الذي حاول من خلاله ان يقيم اساس متين للمعرفة اليقينية، من اهم مؤلفاته كتاب ((مقال عن المنهج)) و((تأملات في الفلسـفة الاولى)) و((مبادئ الفلسـفة)) و((انفعالات النفس))، وقد افتتح ديكارت فلسـفته بـل الفلسـفة الحديثـة كلها بقولـه المأثور ((أنا افكر اذن انا موجـود)). ينظر: بلدي، نجيب، ديكارت ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص48-21، 49، 95-50.

يحدث عليه اثناء الشك أو بعده، اما الحال عند ديكارت فيختلف عن بيرس. فسلوكه بالنسبة للأشياء، قبل الشك فيها هو سلوكه بالنسبة لهذه الأشياء بعد شكه فيها، فهو شك زائف وليس حقيقياً، فهو يشك في وجود العالم الخارجي وفي العقل[1]، يشك في العالم الخارجي لأنه يرى بأن الحواس تخدع دائماً ولا يمكن الوثوق فيها مطلقاً، اما شكه في العقل فهو نابع من ان الكثير قد يخطئون في استدلالاتهم المنطقية، فمنهم من يخطأ بأبسط موضوعات الهندسة[2].

وأخيراً يتناول بيرس مسألة مهمة وهي مسألة البحث (Inquiry)، وهذه المسألة في جوهرها هي حالة الانتقال من الشك إلى الاعتقاد، لأن كل إنسان لا يمكن ان يعيش في حالة شك دائم، هذا ويعرض بيرس عدة وسائل لتثبيت الاعتقاد منها التمسك بالمعتقدات القديمة التي يشترك فيها المجتمع بأسره، والوسيلة الأخرى هي الاستناد إلى سلطة، يثبت من خلالها المعتقدات الرئيسة التي تعمل على توفير المصلحة العامة والتي تصون المجتمع وتحميه، وأخيراً وسيلة المنهج العلمي والتي تعد أفضل الوسائل عند بيرس لتثبيت الاعتقاد، فهي عملية اثبات موضوعي لجميع الناس، حتى يكون معناها واحداً للجميع، فمعناها ثابت في كل مكان وزمان، وهذه هي طريقة العلماء في نظر بيرس[3].

وفي ختام التحدث عن بيرس يتضح بأن فلسفته كانت فلسفة علمية واقعية، وانه كان فيلسوفاً تجريبياً، لا يؤمن بأي فلسفة مثالية، تؤمن بالقضايا الميتافيزيقية، وموقفه هذا كان ينطبق مع موقف اصحاب الوضعية المنطقية التي كانت سائدة آنذاك في بريطانيا، الذين رفضوا كل فلسفة مثالية، وعدوها ضرباً من الكلام الميتافيزيقي الخالي من كل معنى[4].

---

(1) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 103.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، 1969، ص66.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص105،106.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص فلسفة بيرس، يمكن الرجوع إلى اطروحة علي عبد الهادي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير.

وليم جيمس (1842–1910)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

يعد الفيلسوف الامريكي وليم جيمس (William James)، من أكبر دعات الفلسفة البرامجاتية، فاذا كان بيرس مؤسس الفلسفة البراجماتية وواضع اصولها وركائزها، فأن جيمس هو رسول بيرس في نشر افكار الفلسفة البراجماتية بين العامة والخاصة، ذلك بفضل اسلوبه الساحر، واستخدامه للكلمات والعبارات البسيطة التي يفهمها الجميع، عكس استاذه بيرس تماماً، الذي كان يستخدم الاسلوب الصعب في التفسير، ويستعمل العبارات والكلمات العسيرة الفهم التي يصعب ادراكها واستيعابها.

ولد جيمس في مدينة نيويورك عام (1842)، من عائلة دينية معروفة، صرفت وقتها للقراءة والاطلاع والسفر والرحلات، كما كان لجيمس اخ معروف اسمه هنري جيمس[1]، تنقل جيمس في العديد من المدن الاوربية الكبرى كان منها لندن وباريس وبرلين، تلقى بعض التعليم في معاهد فرنسا الخاصة ودخل الكلية في سويسرا، عاد جيمس إلى الولايات المتحدة عام (1861)، وفي هذا التاريخ بدأت حياة جيمس العلمية، حيث دخل مدرسة لورنس العلمية لجامعة هارفارد ومن دراسة المقررات في الكيمياء والتشريح، وفي عام (1864) درس الطب في كلية هارفارد الطبية، ونال شهادة الدكتوراه في الطب عام (1868) كما أصبح جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعي ومدرساً لعلم التشريح عام (1874)[2].

---

(1) هنري جيمس (Henry James): (1843–1916)، هو أخو وليم جيمس الاصغر، اديب قصاص من اعلام القصة الحديثة لا في الولايات المتحدة وحدها بل في الادب الحديث كله، تلقى مبادئ الدراسة في جنيف ثم في بون على يد اساتذة مختارين، من اهم اثاره (رودريك هدسون) 1876، ورواية ((ديزي ميلر))، 1879 ورواية ((صورة سيدة)) 1881، اما اهم اقاصيصه قصة ((ما عرفته تيري)) 1897، وقصة ((ودورة البرغي)) 1898، وقصة ((الينبوع المقدس)) 1901. ينظر: جبر، جميل، الادب الامريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص124،123. كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 412.

(2) Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 12, by a society of Gentlemen in Scotland, Inc. U.S.A. 1973, p. 864.

كذلك ينظر أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ج2، ط4، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959، ص 621.

كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 13، 14.

بعد أن كانت حياة جيمس ذات طابع علمي، عمل على تغيير هذا الطابع في عام 1875 نحو علم النفس والفلسفة، الا ان طابعه العلمي لم يتلاشى لأن علم النفس الذي نحى منحاه لم يكن العلم العقلي التقليدي بل كان علم النفس الفسلجي التجريبي، وبذلك عمل جيمس على الربط بين الفسيولوجيا وعلم النفس[1].

كان لجيمس مجموعة من المؤلفات التي لها صدى واسع في الفكر الامريكي بشكل خاص والفكر العالمي عامة، وخاصة مؤلفاته في مجال الفلسفة، وذلك بعد ان أصبح استاذاً للفلسفة عام 1885، ففي عام 1892 كان مؤلفه الاول مبادئ علم النفس (Psychology)، وتبعه كتاب آخر في علم النفس كان عنوانه أحاديث سيكولوجية إلى المدرسين (Talks to teachers on Psychology) عام 1899، اما في مجال الفلسفة فقد بدأ بكتاب إرادة الاعتقاد، (The will to Believe) في عام 1897، ثم اعقبه كتابه الاشهر صنوف التجربة الدينية (Varieties of Religious Experience) 1902، بعد ان كان هذا المؤلف مجموعة من المحاضرات التي ألقيت في جامعة (أدنبرة)، ثم جاء بعد ذلك كتباه البراجماتية (Pragmatism) والذي كان بدوره مجموعة من المحاضرات التي القيت في معهد (لوول) وجامعة (كولومبيا)، ومن مؤلفاته ايضاً بعض مشكلات الفلسفة (Some Problems of Philosophy) وأعقبه كتاب آخر كان بعنوان مقالات في التجريبية الأصيلة (Essays in Radical Empiricism) وفي سنة 1908 ألقى جيمس مجموعة من المحاضرات في كلية مانشستر في أكسفورد، نشرت بعد ذلك تحت عنوان الكون المتعدد (Pluralistic universe)، وأخيراً كان له مؤلف تحت عنوان معنى الصدق (Meaning of truth)[2].

ومن خلال تتبع مؤلفات جيمس حسب تسلسلها التاريخي، سوف يتضح بأن هناك ثلاث مراحل رئيسة في تطوره الفكري، المرحلة الاولى هي انشغال جيمس بعلم النفس، اما المرحلة الثانية فقد انصب اهتمام جيمس بدفاعه عن البراجماتية بشكل رئيسي، وأخيراً مرحلة ما سماه جيمس بالواحدية المحايدة[3]، وسوف يتم عرض هذه المراحل كلاً على حدة.

---

(1) ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 149، 198.
كذلك ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, vol. 12, p. 863.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 15، 16.
كذلك ينظر: أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 622.

(3) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

ثانياً: اهتماماته ودراساته النظرية في علم النفس

تناول جيمس نظرياته السيكولوجية في كتابه مبادئ علم النفس، الذي يعد من اشهر الكتب التي كتبت في علم النفس. فهو يعرف علم النفس، بأنه وصف وشرح حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي[1]. وقد استخدم جيمس في دراسته لعلم النفس منهج الملاحظة الاستبطانية[2]، ولم يكن للمنهج التجريبي دور فعال آنذاك، لأنه كان يعتقد بأن المجهود الجبار لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة، لا يمكن ان يتم الا بالنظر إلى الباطن.

وتعد نظرية تيار الفكر أو الوعي اهم نظرية لجيمس في مجال علم النفس، فالوعي عنده يتكون من حالات مرتبطة مستقلة قائمة بذاتها، وكل حالة من حالات الوعي ترتبط بالكل وتتأثر به، وبناءاً على ذلك فأن كل حالة مثل العطف أو إحساس فكرة هي جميعها لشخص ما أو (انا) معين، وان كل حالة من هذه الحالات في حالة تغير مستمر، فالاحاسيس دائمة التغير في كل حادث نفسي، وان الوعي مستمر ومتواصل، وان اهتمامه باجزائه المتكون منها غير متكافئ وانما يختلف هذا الاهتمام من عنصر إلى آخر، فهو يهتم ببعضها ويهمل بعضها الاخر[3].

ووفقاً لهذه النظرة فأن جيمس قد خالف ما كان يذهب إليه علماء النفس في اوربا[4]، والذين يرون بأن العقل هو سلسلة من الافكار المنفصلة والتي ربطت حلقاتها ربطاً آلياً[5]، بل ان العقل في نظر جيمس، هو اداة ايجابية للنشاط الفعال الذي يقوم به

(1) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ط3، دار الاندلس، بيروت، 1980، ص120.

(2) فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

(3) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ص 121.

(4) أمثال هؤلاء، جون لوك، وجورج بركلي، والذين يرون بأن موضوعات الادراك هي انطباعات أو إحساسات تقوم منفصلة ومستقلة، فحين ندرك شيء ما على طاولة فأن ما يجري هو ان الطاولة تترك انطباعات معينة على حواسنا، ثم تنقل هذه الانطباعات بواسطة الاعصاب إلى الدماغ، حيث تصبح حينئذ على وعي بتلك الانطباعات، التي غذت افكاراً كل منها مستقل ومنفصل، وتشكل بالتالي مادة معرفتنا باكملها. جود، س.ي، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ت: محمد شفيق شيا، ط1،مؤسسة نوفل، بيروت، 1981، ص 86، 87.

(5) توماس، هنري ودانيال توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ت: عثمان نويه، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1970، ص 435.

الإنسـان للتكيف مع بيئته، وأصبح العقل عنده مرتبطاً بالسـلوك النافع[1]، وهكذا يتضح بأن جيمس قد انطلق في براجماتيته من علم النفس، والذي خالف فيه جميع من سبقه، الا ان براجماتيته هنا لم يكن لها ركائز قوية ومتينة الا بعد مجيء مؤلفه (البراجماتية).

وفي مجال علم النفس ايضاً تعد نظرية جميس في الانفعالات من النظريات التي لاقـت شـهرة كبيـرة آنذاك، ومحتـوى هذه النظرية، بـأن الانفعالات هي صهـر وامتزاج واتحاد من الاحاسيس العضوية تثار بالتعبير الجسماني، أي انها تعبر عن حالة جسدية، وهو يتبعها ولا يسـبقها، ومثال ذلك، ان الشـعور بالخوف ناتج عن الارتجاف، كما ان الشـعور بالغضب ناتج عن الشـعور الذي امارسـه نتيجة لكوني في الحالة الجسدية التي يأتي ضربي لرجل اهانني[2].

بعد هذا العرض الموجز لأهم ما جاء به وليم جيمس في مجال علم النفس ننتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل تطور جيمس الفكري، الا وهي مرحلة ظهور براجماتيته ودفاعه عنها، وهذه المرحلة مهمة بالنسبة للفلسفة البراجماتية، باعتبارها عامل مهم من عوامل اثبات ركائزها وازدهارها على مستوى واسع.

ثالثاً: دفاعه ونشره لمذهب البراجماتية

لقـد دافـع وامتـدح وليم جيمس مذهبـه كثيراً في كتابـه (البراجماتيـة) مبيناً اهمية مذهبـه، ودوره فـي بعـث البراجماتيـة مـرة أخـرى، بعـد ان اصابهـا الركود بمـا يقارب العشـرين عاماً، قائلاً على لسـانه: "ولقد ظل هذا المبدأ -أي مبدأ البراجماتية- مهملاً تمامـاً زهـاء عشـرين عاماً ولـم يحفل به أحد، حتـى قدر لي ان ابعثه من مرقده وأخرجه ثانيـاً إلـى حيـز الوجـود"[3]، ومن هذه اللحظـة انطلقت البراجماتية مـرة أخرى على يد جيمس، بعد ان كان لها القليل من الشهرة على يد بيرس.

كذلـك يـرى جيمـس ان البراجماتيـة كان لهـا دورٌ فعالٌ في القضـاء على كثير من الخلافات الميتافيزيقية، التي كانت موجودة وشائعة آنذاك "ان الطريقة البراجماتية، هي في الاصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولها وبدونها ما كان

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.

(2) ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليام جيمس، ص 269.

(3) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 66.

يمكن لها أن تنتهي"[1]، ان هذا الرفض للقضايا الميتافيزيقية يجعل اتجاهها تجريبياً، على حد تعبير جيمس، "ان البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً في الفلسفة الا وهو الاتجاه التجريبي، ولكنها تمثل كما يخيل الي، في شكل أكثر تطرفاً... الخ"[2].

بما أن الفلسفة البراجماتية ترفض جميع صور التمذهب، وتهاجم كل فيلسوف يبنى لفلسفته صروح شامخة، لذلك فأن جيمس يرى ان الفلسفة البراجماتية تنسجم مع مجموعة من المذاهب الفلسفية القديمة، "فهي تتفق مثلاً مع مذهب الاسمية[3] في كونها تلجأ دائماً للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية[4] في توكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية[5] في ازدرائها للحلول الكلامية والاسئلة العديمة الجدوى والتجريدات الميتافيزيقية"[6]. وهكذا فقد اخذ جيمس من هذه المذاهب ما رأه ينسجم مع فلسفته، فهو لم يرد لمذهبه البراجماتي ان يكون جامداً بل اراد لمذهبه ان يكون مرناً يأخذ من المذاهب الأخرى ما يجده يوافق ويطور من فلسفته.

ويظهر مما سبق ذكره الهيكلية الخارجية لبراجماتية جيمس، اما الآن فيتم الانتقال إلى محتوى ومضمون براجماتية جيمس، الا وهي نظرية معنى الحقيقة ((The Meaning

(1) المصدر السابق، ص 63.
(2) المصدر السابق، ص 70.
(3) مذهب الاسمية ((Nominalism)): تيار في فلسفة العصور الوسطى، يعتبر المفاهيم الكلية مجرد اسماء للأشياء الجزئية، واصحاب المذهب الاسمي يؤكدون ان الأشياء الجزئية وحدها وبخصائصها الجزئية هي التي توجد حقاً، ومن اصحاب المذهب الاسمي، روسلين، وجون رونزسكوتس، ووليم الاوكامي. ينظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 429، 430.
(4) مذهب النفعية ((Utalitarianism)): نظرية اخلاقية برجوازية، تعتبر فائدة فعل ما معياراً، اسسها بنثام الذي صاغ مبدئها الاساسي القائل بأن ((السعادة الكبرى لأكبر عدد)) تتحقق بارضاء اهتماماته الفردية، وقد ادخل جون ستيورات مل على المذهب النفعي مبدأ التقدير الكيفي للذة، ومطلب اللذة العقلية على اللذة الجسمية. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 501.
(5) الوضعية ((Positivism)): يرى هذا المذهب ان المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، وينطوي المذهب عادة على انكار امكان وجود معرفة نهائية -معرفة تتجاوز التجربة- ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية، وتدل الوضعية في معناها الواسع على تأكيد الوقائع العلمية، في مقابل التأملات النظرية الميتافيزيقية، مؤسس هذا المذهب الفيلسوف الفرنسي اوجست كونت (Auguste Comte) (1798-1857). ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ت: فؤاد زكريا، ط2، دار نهضة مصر، القاهرة، 1975، ص 432.
(6) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 74.

of Truth)) على حد تعبير جيمس فان هذه النظرية "تعد الجزء المحوري الذي يدور عليه كتابي الموسوم بالبراجماتية"[1].

لقد اتفق وليم جيمس مع بيرس في ان السلوك العملي هو المعيار الوحيد لقياس الحقيقة، إلا أن جيمس قد اختلف عن بيرس في السلوك، بأنه يجب ان يكون نافعاً. إن معيار الحقيقة هو السلوك العملي النافع الذي يترتب عليها، ولهذا تكون الفكرة صحيحة والقضية صادقة إذا ادت إلى نتائج عملية نافعة تفيد الفرد في حياته، وتصبح الحقيقة كامنة فيما سوف تؤدي إليه من اعمال وليس في طبيعتها المجردة[2]. وقد أوضح جيمس كيف يمكن ايجاد معنى أي فكرة مهما كانت علمية أو دينية أو فلسفية أو سياسية أو اجتماعية أو شخصية، على نحو نهائي في الأشياء سوى تعاقب النتائج التجريبية التي تقود خلالها وإليها[3].

وبذلك فإن جيمس يرى ان الفكرة الصحيحة هي ما تحققه من نتائج ناجحة، تنصب في المصلحة الذاتية للفرد، والنجاح بدوره يتوقف على المنفعة، فكلما كانت النتائج انفع كانت انجح على حد تعبير جيمس "ان الحقيقي في اوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً كما ان الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا"[4].

وأخيراً لقد أطلق جيمس تسمية القيمة الفورية (Cash Value) على الحقيقة، وهو بهذا قد غالى في مسألة النتائج النافعة، مستخدماً على هذا الاساس كلمة النقدي بالمعنى المالي، كما يتم التحدث عن مبلغ يصرف نقداً في مقابل صرفه بشيك[5]، فالافكار الصحيحة هي تلك التي نفحصها ونتعامل معها، وعلى العكس من ذلك فسوف تكون الافكار خاطئة، هذا ويوضح جيمس معنى الحقيقة عند البراجماتية بقوله "ان الافكار الصحيحة هي تلك الافكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها

---

(1) المصدر السابق، ص 351.

(2) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.

(3) Benton, William, Encyclopedia, Britanica, Vol 12, p. 864.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.

(5) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، ج2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1983، ص 248.

كذلك ينظر: The Encyclopedia of philosophy, Vol. 5, p. 433.

بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها، واقامة الدليل عليها، والافكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها"[1]، وهذا اعتراف صريح من جيمس على رفض الافكار الميتافيزيقية جملة وتفصيلا، واعتبارها افكاراً خالية من كل صحة، لأنه لا يمكن اثباتها واقامة أي دليل عليها، وهي في الوقت نفسه أفكار محددة.

رابعاً: نظرية التجريبية الأصيلة (Radical Empiricism)

لا يمكن التغاضي عن نظرية جيمس المسماة بالتجريبية الاصيلة، باعتبارها تمثل المرحلة الاخيرة من مراحل تطور جيمس الفكري، كما كان لها تأثير واضح على من جاء بعده، خصوصاً جون ديوي[2]، هذا كما سمى البعض هذه النظرية بـ(الواحدية المحايدة)[3]، وان السبب الرئيسي في وضع هذه النظرية هو لعلاج مشكلة المعرفة البراجماتية، فهو في هذه النظرية رفض كل ثنائية تقليدية التي كانت منتشرة آنذاك. هذه الثنائية التي ترى، ان الشعور والعالم الخارجي متقابلان وكل واحد منهما جوهر مستقل عن الاخر، ووصفت الشعور بأنه شيء دقيق، مجرد، بسيط، يُعرف معرفة حدسية، ولا يدرك ادراكاً حسياً، وبذا أصبحت له الصبغة الروحية[4]. وان كلا المذهبين المادي والمثالي يفرق بين الشعور والعالم الخارجي، أو ما يطلق عليه بالذات والموضوع، الا ان المثالي يركز في مسألة الحقيقة على الشعور أو الذات بينما الواقعي على العالم الخارجي أو الموضوع، اما فلسفة جيمس فتحاول التوفيق بينهما[5].

جيمس يقرر بأن كل فصل بين الذات والموضوع هو فصل مصطنع لا داعي له، لأن الفكرة والمادة أو الذات والموضوع لهما طبيعة واحدة لا اختلاف فيها. وهذه الطبيعة التي تسبق كل من الفكرة والمادة تسمى بالهيولى المحايدة، وهي تعتبر المصدر

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.
(2) كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.
(3) الواحدية المحايدة ((Neutral Monism)): وهي التسمية التي اطلقها بعض الذين اقتفوا اثر جيمس على نظريته، ليستعيضوا بها عن النظريات الثنائية القديمة، ويقرروا بان هناك مادة اساسية واحدة في العالم، ولا يمكن ان تكون ثنائية. ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج2، ص 247.
(4) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 96.
(5) برودبيك، ماي وآخرون، النشر غير القصصي في امريكا، ت: مروان الجابري: دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص 75.

الذي نبعا منها الفكر والمادة، فالتجربة التي نراها امامنا في زمان ومكان ما وتؤثر وتتأثر بما حولها، نطلق على هذه التجربة نفسها تصوراً أو ذكرى أو تخيلاً أو انفعالاً، نطلق عليها جزءاً من العالم النفسي[1].

وقد وجد جيمس في نظريته هذه سنداً من بعض علماء المنطق وبالاخص برتراند رسل[2] إذ قال مادحاً جيمس على نظريته هذه "وانا من جانبي مقتنع بان جيمس كان على حق في هذا الامر، ويستحق على هذا الاساس وحده، منزلة عالية بين الفلاسفة وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعني هو، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته"[3]، لهذا كان لنظريته هذه صدى واسع وشهرة كبيرة، وقد اخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام من قبل الفلاسفة.

وهكذا تتضح اهمية هذه النظرية في الفلسفة البراجماتية[4]، التي قال عنها جيمس نفسه "ان فلسفتي هي ما اسميها بالتجريبية الراديكالية، التعددية التقدمية، التي تمثل النظام على اعتبار كونه يكسب تدريجياً ودائماً في صيرورته، انها فلسفة تعتقد بالله ولكنها ليست بالضرورة والحتم كذلك، وهي ترفض كل مذاهب المطلق"[5].

---

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 98.

(2) رسل، برتراند ((Bertrand Russell)): فيلسوف ومنطقي وسياسي معروف، عاش بين عامي (1872-1970)، ولد من عائلة ليبرالية اشتهرت بالسياسية، كما كان من اصحاب الوضعية المنطقية، من أهم مؤلفاته، (الديمقراطية الاجتماعية الالمانية) و(مدخل إلى الفلسفة الرياضية) و(تحليل العقل)، كانت الحقيقة عنده تماماً كما هي الحال عند جيمس، تتكون من ذرات من الوعي، ومن إحساسات، أو معطيات حسية، وان كلاهما يقولان بنظرية (الواحدية المحايدة). ينظر: لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ت: انور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1957، ص 241.

(3) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ((الفلسفة الحديثة)) ت: محمد فتحي الشنيطي، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص 466.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص هذه النظرية، يمكن الرجوع إلى اطروحة، سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ.م. سهيلة علي جواد، 2000، ص94-60.

(5) بيري. رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 379.

جون ديوي (1859-1952)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

لا يختلف اثنان على ما قدمه الفيلسوف الامريكي الاشهر جون ديوي (John Dewey) إلى الفكر الامريكي بشكل خاص ، والفكر الإنساني بشكل عام، فقد كان عطاؤه غزيرا في مجالات مختلفة في ميادين العلم والمعرفة كان ديوي مربيا وعالم نفس ومنطقيا وفيلسوفا وسياسيا بالاضافة إلى علمه فقد كان رجلا متواضعا صاحب اخلاق رفيعة وعلى هذا الاساس نجد برتراند رسل يصف ديوي فيقول "هو رجل على اسمى خلق، ليبرالي في نظرته، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية،لا يتعب في العمل، وانا اكاد اتفق اتفاقا تاما في معظم آرائه ولما اكنه له من احترام واعجاب، فضلا عن خبرتي الشخصية برقه شمائله فكم اتوق إلى ان اوافقه موافقة تامة على آرائه"[1].

ولد ديوي في بيرلنكتون (Burlington) بالولايات المتحدة الامريكية في (20-10-1859)، ودرس في جامعات مختلفة مثل جامعة فيرمونت ، وجون هوبكنز، وجامعة منيسوتا التي درس فيها الفلسفة، بالاضافة إلى جامعة ميشيغان وشيكاغو التي أصبح فيها رئيساً لاقسام مشتركة للفلسفة وعلم النفس والتربية، ويعتبر ديوي الموجد لمدرسة شيكاغو البراجمانية، هذا وقد زار ديوي مجموعة من الدول التي كانت سببا من اسباب تطور وشيوع آرائه السياسة والاجتماعية حيث زار الدول الاوربية مثل فرنسا وايطاليا وبريطانيا، وكذلك دول شرق اسيا مثل اليابان والصين وكذلك تركيا والمكسيك، واخيراً زار روسيا، ويعتبر ديوي من الداعين إلى الحرية والمساواة كما يدعو إلى التعاون وتحسين المجتمع من خلال الاصلاح التربوي[2].

إن ما انتجه ديوي من مؤلفات كان كثيراً ومتنوعاً، كانت له مؤلفات في مختلف ميادين العلم والمعرفة، حيث كتب في مجالات عديدة اهمها التربية والتعليم والمنطق

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 476.

(2) ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 7, 1973, p.346.
كذلك ينظر: Rosenthal, M. and P. Yudin, A dictionary of philosophy, Trauslalated by: Richard R. Dixon and Murald Saifutin, First Printing, progress publishers, Moscow, 1967, p.p. 119, 120.

والفلسفة وعلم النفس والأخلاق والسياسية، بالاضافة إلى ما كتبه في الشؤون الاجتماعية والحضارية، ففي مجال التربية والتعليم كان له كتب اهمها، المدرسة والمجتمع (The School and Society)، الديمقراطية والتربية (Democracy and Education)، ومدارس المستقبل (School of tomorrow)، والخبرة والتربية (Experience and Education)، وعقيدتي التربوية (My pedagogic Greed)، والتربية في العصر الحاضر (Education on Today). أما في مجال علم النفس والاخلاق فقد مثلها في كل من كتاب علم النفس (Psychology)، وكتاب علم النفس والمنهج الفلسفي (Psychology and Philosophic Method)، وكتاب الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني (human Nature and conduct) وكتاب الأخلاق (Ethics) الذي ألفه مع تافتس، بالاضافة إلى كتاب دراسة في علم الأخلاق (The study of Ethics). وفي مجال المنطق كان له مؤلف معروف اسمه المنطق - نظرية البحث (Logic: The Theory of Inquiry). أما في مجال الفن والدين، كانت له مؤلفات مثل كتاب الفن خبرة (Art as Experience) والإيمان الشائع (A common Faith). وأخيراً فقد كانت له مجموعة من المؤلفات التي تعنى بمجال الفلسفة كان اهمها، كتاب البحث عن اليقين (The Quest for Certainty) وتجديد في الفلسفة (Reconstruction in Philosophy) وكتاب الخبرة والطبيعة (Experience and Nature)[1].

بعد هذا العرض لاهم ما انتجه ديوي من مؤلفات، نعرض لفلسفة ديوي بايجاز في ثلاثة محاور رئيسة وهي، فلسفة التربية والتعليم ومذهبه الاداتي والمنطق.

ثانياً: فلسفة التربية والتعليم

تعد الآثار التي خلفها جون ديوي في مجال التربية والتعليم من أكبر وأهم الآثار، لا في امريكا فحسب بل في سائر الأمم الناطقة بالانكليزية، فيُعد ديوي من أكبر رجال

---

(1) ينظر: الاهواني: احمد فؤاد، جون ديوي ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص18،15.

كذلك ينظر: جعفر، نوري، جون ديوي، مطبعة الزهراء، بغداد، 1954، ص20-10.

كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، البحث عن اليقين، مجلة تراث الإنسانية، م1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 175.

كذلك ينظر: ديوي، جون وايفيلين ديوي، مدارس المستقبل، ت: عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص 33.

التربية والتعليم في الزمن المعاصر، ويقرن البعض ديوي بأفلاطون في مجال التربية. إذ يرى بعضهم ان خير ما كتب في التربية في العصور القديمة كان الجمهورية لافلاطون، وان خير ما كتب في التربية في العصور الحديثة كان الديمقراطية والتربية لديوي[1]، كما يرى البعض الآخر ان ديوي يشترك مع افلاطون، بأنه علمنا ان الفلاسفة هم تربويون معلمون بالمهنة، وان من واجبهم دراسة الإنسان وتعليمه[2]. فهذه شهادة على ان ديوي من خيرة الذين كتبوا في مجال التربية والتعليم.

عندما شغل ديوي وضيفة رئيس قسم الفلسفة والنفس والتربية في جامعة شيكاغو سنة 1894، عمل على إنشاء مدرسة تجريبية -تساعده في ذلك زوجته- لتحقيق الربط بين النظريات التربوية وتطبيقاتها العملية، فهنا استطاع ديوي ان يجرب طرائقه ومناهجه الدراسية ووسائله في التنظيم المدرسي بطرق فردية لم يسبق إليها أحد، وهنا استطاع ايضاً اسهام الآباء مع المعلمين في تعليم الاطفال[3]، وطريقته التجريبية هذه هي الاساس الجوهري والمرتكز لفلسفته عن التربية، والتي أطلق عليها العادة المختبرية للعقل والتي استعارها من بيرس[4].

كذلك عمل ديوي على الربط بين البيئة الاجتماعية والمدرسة، فهو يرى ان المدرسة يجب ان تكون بيئة اجتماعية، فالمدرسة ليست وسيلة لاعداد التلاميذ للحياة في المجتمع القادم فحسب، بل هي اداة لتغيير المجتمع، والمحافظة على قيمه ايضاً، فهذا من جهة، ومن جهة أخرى فلا بد للمجتمع من ان يفسح المجال للمدرسة لأن تربي الاجيال الجديدة، لأن هذا ينعكس بدوره على المجتمع فيحقق له الاستقرار والتطور[5]،

---

(1) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ج1، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ص 449.

(2) Blanshard, Brand and others, Philosophy in American Education, 1 st Edition, American Book-Stratford press, Inc., N. Y., 1960, p. 270.

(3) ينظر: ديوي، جون، مدارس المستقبل، ص 28، 29.

(4) Park, Joe, Secected readings in the philosophy of Education, 2 nd Edition, the Macmilan company, London, 1963, p. 68.

(5) ينظر: الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص232.
كذلك ينظر: ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ص 449.
كذلك ينظر: صالح، هاني عبد الرحمن، فلسفة التربية، مطبعة الجيش العربي، عمان، 1967، ص102،101.

وان هذا الربط بين انجاز المجتمع والمدرسة يتجلى بوضوح عند ديوي، إذ يقول في هذا الصدد " فكل ما انجز المجتمع لنفسه قد وضع -برعاية المدرسة- رصيداً لاعضائه في المستقبل، والمجتمع يأمل ان يحقق أفضل الآراء عن نفسه خلال الامكانات الجديدة التي تتفتح في المستقبل حيث تتحدد الروح الفردية والاجتماعية، ولا يمكن للمجتمع ان يكون صادقاً مع نفسه بأي صورة من الصور، الا إذا كان صادقاً في تيسيره النحو التام لجميع الافراد الذي يؤلفون ذلك المجتمع"[1]، كذلك يقول ديوي في هذه العلاقة "اني اعتقد ان الطفل الذي نريد تربيته فرد اجتماعي، وان المجتمع وحده عضوية مؤلفه من أفراد، واذا نحن اغلقنا العامل الاجتماعي من حساب الطفل بقينا امام شيء مجرد واذا اسقطنا العامل الفردي من المجتمع لم يتبق الا جمهور بغير حركة أو حياة "[2] فالعلاقة بين الفرد والمجتمع في نظر ديوي، هي علاقة تفاعلية، لا يمكن الفصل بينهما، لأن الفصل بدوره يؤدي إلى خلل في التربية، وهذه العلاقة قائمة على اساس المنفعة المتبادلة بينهما، فكل طرف منهما له دور في تطور ونمو الطرف الاخر.

وقد ميز ديوي بين المدارس التقليدية والمدارس الحديثة، إذ يبين التناقض الجذري بين تلك المدرستين، بين التربية التقليدية والتربية الحديثة[3]. وهذا التميز يتجلى واضحاً في كتابه الخبرة والتربية، حيث كان يرى بأن هنالك تربية تقليدية وأخرى تقدمية، هذا وقد بين ديوي نقده للتربية التقليدية قائلاً "ان النظام التقليدي في روحه نظام مفروض من سلطة عليا خارجة عن التلاميذ انفسهم، وهو يفرض معايير البالغين ومادة دراستهم والطرق التي تلائمهم على اولئك الذين يسيرون سيراً بطيئاً نحو النضج ولما يبلغوه بعد -فهي على هذا الاساس- فقد تحتم فرضها عليهم قسراً... واذا كانت الهوة سحيقة بين نتاج الكبار الناضجين وبين خبرات الناشئين وكفاياتهم، فأن هذه الحالة في حد ذاتها

---

(1) ديوي، جون، المدرسة والمجتمع، ت: احمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بغداد، 1964، ص31.

(2) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، نقلاً عن كتاب ((عقيدتي التربوية)) لجون ديوي، ص 600.

(3) ينظر: الخوري، انطوان، اعلام التربية ((حياتهم -آثارهم))، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة، (د.ت)، ص 201.

تحول دون اشتراك التلاميذ اشتراكاً فعالاً في استيعاب ما يتعلمون"[1]، فهي بهذه النظرة لا يمكنها -أي التربية التقليدية- تحقيق التطور والرقي للمتعلم، ولا بامكانها ايضاً ان تنمي تفكيره وتفتح آفاقه. وعلى هذا الاساس فهي لا تعطي أهمية للطفل بل ينصب اهتمامها على التراث والمعرفة، التي تسبب جمود العملية التربوية، وكراهية التلاميذ للمادة الدراسية، فالتربية التقليدية هي تنظيم معرفي جامد[2].

اما بالنسبة للتربية التقدمية والتي جاءت كرد فعل على التربية الكلاسيكية كما يرى ديوي، فهدفها الرئيسي انصب على اصلاح المدارس الكلاسيكية لعدم قدرتها على التدريس بالشكل المطلوب، هذا وقد عملت التربية التقدمية على " التعبير عن الذات وتنمية الفردية بدلاً من القسر الخارجي الذي كان يسم التربية التقليدية، كما استبدلت النشاط الحر بقواعد النظام الخارجي، والتعلم عن طريق الخبرة... صار تعليمها على انها وسائل تحقيق اهداف يقبل عليها المعلم اقبالاً حيوياً مباشراً... كما استبولوا بالاهداف والمواد الجامدة التعرف على عالم التطور"[3].

ثالثاً: المذهب الأداتي (Instrumentalism):

وهو المذهب الذي مثل براجماتية ديوي، والذي يتضمن في نظريته الاداتية، التي جاءت رداً على النظريات التقليدية للحقيقة، التي كانت ترى ان هنالك حقائق ازلية، ثابتة، نهائية، كاملة وخالدة، وعلى هذا الاساس فقد تحددت الغاية، لأن معرفة هذه الحقائق هي الغاية النهائية[4]. لذلك يتضح بأن هذه النظريات قد فصلت بين الفكر والواقع أو بين النفس والبدن، بين العالم والإنسان بين النظر والعمل. وكما يرى بعض الباحثين ان السبب الرئيس الذي جعل ديوي يضع نظريته الذرائعية، هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار "العلوم والاخلاق" دراستين مستقلتين، لكل منهما

(1) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ت: محمد رفعت رمضان ونجيب اسكندر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 12.

(2) الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ص231.

(3) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ص 13.

(4) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ت: احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص 6،7.

كذلك ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 478.

منطق خاص به ومنهج بحث خاص"[1].

بهذا يتبين ان ديوي اراد ازالة كل ثنائية تقليدية مفتعلة على حد تعبيره، فقد قال في مسألة الفصل بين الذهن والعالم " فالذهن لم يعد متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج، ويجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته، وانما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملية جارية على الدوام"[2]، بل ان ديوي لم يفصل بين التفكير والخبرة الإنسانية، واعتبر جميع اوجه التفكير مثل التصور، الحكم، الاستدلال، والتأمل، تدل على بحث أو هي اداة من أدوات البحث، وهو في هذا التفكير ينتقل من خبرة إلى خبرة أخرى، انتقالاً متصلاً يستغرق زمناً[3]. لذلك اشرك ديوي الفكر في مجرى الحياة، واعتبره موجهاً للسلوك، وقد اطلق على الفكر أو العقل اسم الذكاء[4]، فهو لا يرى ان العقل كيان جامد مستقل عن الواقع، بل هو من صلب الواقع، وهو في تطور دائم ومستمر لكي تتحقق وظيفته الحقيقية.

وعندما رفض ديوي الثنائية في الفلسفات القديمة، وعمل على الربط بين الفكر والواقع، بذلك أصبحت وضيفة المعرفة عنده لا تطلب لذاتها، بل وضيفتها تحقيق الامن والسعادة، وقد جاءت تسمية كتاب ديوي (البحث عن اليقين) من هذا المنطلق، حيث إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن واستقر، وإذا لم يبلغه لم يستقر ولا يطمئن، وبهذا فإن الحقيقة عند ديوي ليست مكتملة، أي أن لها وجود سابق متكامل، بل الحقيقة مستقبلية في طور التكامل، أي ما يترتب من نتائج عملية، وبعبارة أخرى ان الحقيقة ليست التطابق بين الافكار والحقائق، بل ما يعني هذا التطابق من الناحية العملية؟ وكيف تعمل الافكار والحقائق في تنفيذ البحث؟[5].

وأخيراً يلتمس من اداتية ديوي، بأنها تتفق كثيراً مع التجريبية الاصيلة لوليم جيمس، فبعد ان رفض جيمس كل ثنائية تقليدية بين الذات والموضوع -كما اتضح مسبقاً- واعتبرها من طبيعة واحدة، اطلق عليها اسم التجريبية الاصيلة. فأن ديوي بدوره

(1) وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ت: ابو العلا عفيفي، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص 110.

(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 319.

(3) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 104، 105.

(4) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 8.

(5) ينظر: المصدر السابق، ص 8، 9.

يـرى وجـوب اعتبـار الذات والموضوع متصلين، وان الانفصال بين الشـخص والمفكر وموضوعات الفكر انفصالاً تاماً، هو من نوع الثنائيات التي صنعها الفلاسـفة وليس لها وجود في الواقع[1].

رابعاً: المنطق في فلسفته

ما كتبه ديوي في مجال المنطق، فاق جميع الفلاسفة البراجماتيين، لقد خلف في هـذا المجـال -كما ذكر مسـبقاً- كتابه الضخم، المنطق -نظريـة البحث، بالاضافة إلى مصـدر آخـر وهـو مقالات في المنطق التجريبـي (Essays in Experimental Logic)، ومن هنا جاءت اهمية ديوي في مجال المنطق.

وجـه ديـوي انتقـاده إلى المنطق الرياضي أو المنطـق الرمزي[2]، حيث يبحث هذا المنطق في قوانين الفكر الضروري منعزلة عن الواقع، ان هذا المنطق فصل بين قوانين الفكر والعالم الواقعي، فاعتبر بعض المناطقة هذه القوانين متعالية ثابتة، وانها الاصل في العالم الواقعي، وعلى هذا الاساس اغفل المنطق عنصر الزمان، واعترض على الاحكام التقديرية، وهذا ما لا يوافق عليه جون ديوي، لأنه كان يرى ان الصلة بين قوانين الفكر والواقـع لا انفصـام فيها، وان الحيـاة العملية هي الاصل ويترتب عليها التفكير، ولذلك يبـرز عنصـر الزمـان لأن الامـور العمليـة غير يقينيـة، حادثة، متغيرة، متصـورة، تبدأ من الماضي وتسـتمر في الحاضر، ولها تطور محتمل في المسـتقبل[3]، إذ ان اهم ما يتميز بـه منطـق ديـوي هو اعتمـاده على اتصال الخبرة الإنسـانية، فتيار الخبـرة متصل، يؤدي كل جـزء منهمـا إلـى الجـزء الـذي يليـه، وكل حل لمشـكلة يعين على معالجة مشـكلة تليهـا، هكـذا فيسـتحيل الفصـل في حياة الإنسـان بين المرحلة الاولى التـي كان ادراكه فيها للمسـائل المختلفة إدراكاً فطرياً يسـتهدف به جانب المنفعة والمتعة، وبين المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة البحث العلمي كما نعرفه اليوم، فهذه امتداد لتلك، والمنطق الذي

---

(1) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 106.

(2) المنطق الرمزي ((Symbolic logic)): ويسمى ايضاً بالمنطق الرياضي، وهو يعبر عن قوانين المنطق بالرموز والاشـارات لا بالالفاظ والعبارات، وهو جزء من المنطق الصوري، الذي يعرف بأنه النظر فـي التصـورات والقضايـا والقياسـات مـن حيث صورتها لا من حيث مادتهـا. ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 429.

(3) ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 113، 114.

يفسر تلك هو نفسه المنطق الذي يفسر هذه[1].

كما رفض ديوي ما اعتقد به التجريبيون "وهو ان المعطيات الحسية هي نقطة البدء في المعرفة، أما ديوي فيدعو إلى القول بوجود عملية البحث[2] (Inquiry) وهذه العملية متصلة خلال الحياة بل خلال تاريخ الجماعة الثقافية، وعلى الرغم من ان كل مشكلة على حدة تكون ذات بداية، يسميها ديوي موقفاً (Situation)[3] والموقف بتعريف ديوي هو كل فذ، قائم في الوجود الخارجي، وذو صفة كيفية، ولو حللنا أي موقف الفيناه ذا نطاق مميز، ويشمل على تميزات وعلاقات مختلفة، لكنها تميزات وعلاقات-على اختلافها- تكون كلاً كيفياً موحداً[4].

وقد نقد برتراند رسل منطق ديوي بقوله "ان ديوي يجعل البحث أو (التحقق) - على حد تعبير رسل - ماهية المنطق، لا الصدق ولا المعرفة - وأن تعريف ديوي للتحقيق (البحث) هو تعريف غير ملائم في نظر رسل - فلا بد أن ثمة عنصراً في تصوره (للتحقيق) نسى ان ينوه به في تعريفه"[5]، هذا وقد رد جون ديوي على انتقاد رسل قائلاً "ان اغفالي للرمز مرجعه أولاً: إلى نقطة ذكرتها في موضوع ما من هذا الكتاب، وهي الحاجة إلى تهذيب نظرية عامة في اللغة لا تفصل بين الصورة والمادة، وثانياً: إلى ان قيام مجموعة وافية من الرموز يتوقف على ما يسبق ذلك اقامة افكار سليمة عن المدركات العقلية والعلاقات التي ترمز إليها تلك الرموز"[6].

وهكذا فأن ديوي يرفض المنطق القائم على الفصل بين الصورة والمادة لأن هذا

---

(1) ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ت: زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص 38.

(2) البحث ((Inquiry)): لهذه الكلمة في منطق ديوي معنى خاص، وبها يسمي نظريته المنطقية كلها، إذ يسميها نظرية البحث تمييزاً لها عن سائر المذاهب المنطقية، وعلامتها المميزة هي ان يكون للافكار جانب اجرائي ينصب على دنيا الواقع، فالبحث دورة تبدأ بموقف مشكل، ثم بافتراض ما يمكن ايداؤه ثم بتجربة صدق هذا الافتراض بتطبيقه، حتى ينتهي الامر بازالة الاشكال عن الموقف، بحيث يصبح موقفاً موحداً لا تضارب بين عناصره، ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ص 824.

(3) الموقف ((Situation)): وهذه الكلمة هامة في منطق ديوي، إذ ان البحث عنده لا يبدأ الا من موقف مشكل، ولا ينتهي الا بموقف محلول الاشكال، فالوحدة المنطقية البسيطة عنده ليست هي المعطى الحسي الواحد، بل هي موقف بأسره. ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ص 837.

(4) ينظر: المصدر السابق، ص 43.

(5) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 482.

(6) ديوي، جون، المنطق-نظرية البحث، ص48، 49.

الفصل في نظره، إذا توافر له الصدق فانما يكون على حساب الجدة، واذا انسجم مع شروط العقل فإنما ذلك على حساب أمانته لشروط الواقع ومعطياته[1].

إن العائلة التي تربى فيها وليم جيمس كانت عائلة دينية، لذلك كان جيمس منذ صباه يميل إلى الدين والتدين، فللدين صدى واسع في حياة جيمس الشخصية، وان الطابع الذي غلب على فلسفته بشكل عام هو طابع ديني، وكانت دراسته في الدين دراسة سيكولوجية ولم تكن دراسة رجل دين أو كعالم في تاريخ الاديان[2]، كما حاول ان يطبق المنهج البراجماتي على الدين، إذ اقام الدين على اساس التجربة.

قيمة الاعتقاد الديني في نظر جيمس تتوقف على ما يحققه من نتائج عملية على سلوك الفرد. فالاعتقاد الديني يكمن في كونه تمثيل يطابق الواقع تقريباً، حاله حال النظريات العلمية، فصحة المعتقدات الدينية تتوقف في القدرة على التعامل مع انواع من الظروف[3]، الا ان مبدأ القيمة الفورية في نظر جيمس ليس بالضرورة ان يطبق على الدين، فالنتائج التي يحققها الدين لا تكون بالضرورة آنية، لكنها قد تكون مستقبلية، تعطي وتخلع على حياتنا صبغة من التفاؤل والطمأنينة ومثل ذلك فكرة الله التي تعطي الامل والتفاؤل مما يؤدي ذلك إلى تغيير في مجرى الحياة. كما اكد جيمس على مسألة الحرية الدينية، فهو يرى أنه لا يوجد حاجة للاصرار على الاتفاق الجماعي الديني، ضماناً لانفسنا بأن عقولنا مرتبطة بالعالم الذي نعيش فيه[4].

اما جون ديوي فقد كان خوضه في مجال الدين محدود جداً، إذ تأثر بفلسفة (سانتيانا)[5] الدينية، وكان السبب الرئيسي في تناول ديوي للدين هو الصراع القائم بين

---

(1) جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص 96.
كذلك للاطلاع بشكل تفصيلي على منطق ديوي يمكن الرجوع إلى اطروحة: الشمري: عبد الامير، نظرية المعرفة في فلسفة جون ديوي، اطروحة دكتوراه، تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ. د. حسام الالوسي، 1997، ص 87-41.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 138.

(3) Robbins,J. Wesley, Pragmatism, Critical realism and the cognitive value of religion and science, P. 1.

(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and religious freedom, The bishop Hurst lecture, American University, 1997, p. 6.

(5) جورج سانتيانا ((Gorge Santayana)): فيلسوف وكاتب امريكي عاش بين عامي (1952-1863)، ويعد من انصار الواقعية النقدية، كان يعترف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، ويعتقد ان الجواهر وحدها هي التي يتم ادراكها، والتي تظهر في الادراك كعلامات للموضوعات، اهم مؤلفاته ((حيات العقل)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 230.

الدين والعلم، فحاول ان يجعل التفكير الديني تفكيراً علمياً، يساير العلوم الأخرى التي تعمل على تطور الحياة الإنسانية.

إرادة الاعتقاد

أولاً: حق الاعتقاد:

إذا كان كل فيلسوف قد عُرف واشتهر من خلال نظرية معينة في فلسفته، فأن معرفة وشهرة جيمس جاءت من خلال نظريته المعروفة بـ((إرادة الاعتقاد))[1]، ورغم شيوع هذه النظرية بين صفوف العامة والخاصة، إلا أنها تعرضت في الوقت نفسه إلى نقد من قبل مجموعة من الفلاسفة والمفكرين[2]، فمنه ما كان مدحاً ومنه ما كان قدحاً، لهذا فقد كان لنظرية الاعتقاد صدى واسع في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، كما أن مجيء هذه النظرية كان ليثبت أن كل فرد له حق الاعتقاد في شؤون الأخلاق والدين، مما دفع ذلك إلى اعتناق وتمسك كثير من عامة الناس بها.

ينطلق جيمس في هذه النظرية مبيناً ان كل شخص له الحق المطلق في الاعتقاد والإيمان، ذلك أن منطق العقل عاجز على أن يثبت صحة كل شيء، لهذا تكون رغباتنا ودوافعنا الذاتية هي الأساس في إثبات وتقرير صحة الأشياء التي لا يمكن للعقول إثباتها أو أن يبت بها، فهنالك إذاً طريقين للاعتقاد هما: طريق العقل، وطريق الوجدان، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "إن اعتقادنا في بعض المسائل التي آمنا بها أثر بفعل طبائعنا الوجدانية والاختيارية، وأن اعتقادنا في بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية"[3]، فمعتقداتنا إذاً لا يمكن لها أن تقتصر على طريق واحد فقط وهو العقل، إنما هنالك طريق آخر تختلف طبيعته عن طبيعة العقل، وهذا الطريق قد أطلق عليه جيمس

---

(1) جاءت هذه النظرية من مؤلف جيمس إرادة الاعتقاد ((The Will to Believe))، والذي يعد اشهر مؤلف لدى جيمس، ويضم جزئين، إذ ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله، فابقى الجزء الاول على تسميته، إرادة الاعتقاد -كما مر سابقاً- اما الجزء الثاني فقد اطلق عليه تسمية العقل والدين.

(2) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 470، 471.

كذلك ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 296.

كذلك ينظر: ديوي، جون، نمو البراجماتية الامريكية، مقال منشور في كتاب فلسفة القرن العشرين، رونز، داجونبرت، ت: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 240.

(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ت: محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 6.

تسـميات مختلفة مثل الإرادة أو الوجدان أو الرغبة. ولهذا فنحن لسـنا موجدات عقلية محضـة تتولـد كل معتقداتهـا عن اقتناع عقلي وبداهة منطقيـة، بل إن عامل الاختيار هو الذي يحدد اعتقادنا إلى حد كبير، ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا[1].

وقـد أعطـى جيمـس أهمية وضرورة للايمـان الديني، والذي لا يسـتطيع العقل أن يثبتـه إنمـا الوجـدان فقط. إذ اعتبره نوع مـن الاعتقاد الذي يخضع ويدين به الفرد في حالة مشـكوك فيها، وقد يحمل إحساسـاً بالحرارة واسـتعداداً للنضال في سـبيله، وضربـاً مـن الآبـاء الحماسـي الحار الذي يرفـض الهزيمة، أو يدانيهـا، كما هي نفس الحالة عندما يطبق المرء على بعض الشؤون العملية الخاصة بك أو على عقيدة دينية سواء بسواء[2]، بذلك يرى البعض بأن جيمس قد شدد على مسألة الاعتقاد والايمان. معتبراً ان نظرية إرادة الاعتقاد أو حق الاعتقاد كانت يجب ان تسـمى (حق الإنسـان ان يؤمن)[3].

هاجـم جيمـس كل مـن فصـل الإرادة والعقـل عـن العاطفة، وانسـجاماً مع نظرية داروون[4] حول العواطف، طابق الشعور بالجهد مع المشاعر الحسية الحركية للإرادة، كمـا اختـار جيمس الفكرة الدارونية حول الارتقاء، الذي تمارسـه الاعصاب المصدرية الناقلـة علـى الاحاسـيس القادمة، للاختيار الـذي توجهه الحـركات أو الميول العاطفية الغريزيـة الانعكاسـية الأساسـية تلقائيـاً، وأن الإرادة والعمـل هما نفس الحركة النفسـية المنبثقة على نحو غير مقصور من تكويننا الحركي التلقائي[5].

---

(1) ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 43.

(2) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 288.

(3) ينظر: داجوبرت، رونز، فلسفة القرن العشرين، ص 239.

(4) داروون، تشالس ((Charles Darwin)): مفكر وعالم طبيعة انكليزي عاش بين عامي (1882-1809) التحـق بجامعـة ادنبـرة وتخـرج طبيبـا منهـا، وبعدها انتقل إلـى جامعة كامبرج ليتخرج منها قسيسـاً، اشـتهر بنظرية التطور، التي ترجع تطور الكائنات الحية إلى تأثيرات التغيرات الحاصلة في المحيط على سلوك هذا الكائن وبالتالي شكله، من اهم مؤلفاته (اصل الانواع)، و(اصل الإنسان) و(التعبير العاطفي) و(النباتات التي تأكل الحشـرات). ينظر: موسـى، سـلامة، نظرية التطور واصل الإنسـان، ط6، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، 1963، ص255، 257.

(5) Wiener, Philip, Evolution and The Founder of Pragmatism, Harvard University press, Ghambrige, 1949, p.p. 119, 120.

اتفـق جيمـس مع بسـكال[1] على مسـألة قصـور العقل في اثبات وجـود الله، وان المسـلك الوحيد في اثبات وجود الله هو الوجدان. وفي هذا الصدد يرى بسـكال بأن الادلة العقلية على وجود الله لا يمكن الاعتماد عليها لأنها ناقصة، وليس لها أي فائدة فـي موضـوع السـعادة الإنسـانية، فهي تصدر عن اجهـاد العقل واتعـاب الفكر، فهي لا تناسـب عامـة النـاس، لذلك فأن المجـال الوحيد للكلام عن الله ووجـوده هو الايمان والدين[2]، وقد صاغ بسكال فكرته هذه في دليل اطلق عليه (المراهنة)، حاول فيه اثبات وجود الله بالاستغناء عن العقل أو البناء المنطقي، وهاك الحجة التي قدمها لنا بسكال فهو يقول " لا عجب في الايدلك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة حياة أو مـوت، ففـي أي الناحيتيـن مصلحتـك ومنفعتك؟ الله موجـود أو غير موجود، لنضع الفرض الاول: الله موجود، لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين، كسـبت الحياة الأبدية والسـعادة اللامتناهية، أما إذا انكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسـرت كل شـيء واوقعت نفسـك في العذاب الأبدي - لنضع الان الفرض الثاني: الله غير موجود، سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبت ولا خسرت شيئاً - وعلى ذلك فأن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الاول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني"[3].

وبناءً على ما تقدم، يتضح بأن جيمس يتفق مع بسكال في ان العقل ليس بامكانه التوصل إلى الله، مالم يتم الاعتماد على الوجدان ايضاً، الا ان لجيمس موقفاً آخر من رسـالة بسـكال، وهذا الموقف يمكن ان يكون سـلبياً مقارنةً بالموقف الأول، تجاه فكرة اثبـات وجـود اللـه عـن طريـق الاعتقاد، إذ يرى جيمـس في ان بسـكال "يلزمنا باعتناق المسيحية بطريق من الجدل قد يشتم منه أنه ظن، أن اهتمامنا بما هو حق يشبه اهتمامنا بما نخاطر به في لعبة الفرض"[4]، بعد هذا بين جيمس بأن كلام بسكال في إثبات وجود

(1) بيلـز بسـكال ((Blaise Pascal)): فيلسـوف فرنسـي عـاش بيـن عامـي (1662-1624)، اهتم بالعلم والدين والرياضيات، وكان واحداً من أوائل كتاب النثر الفرنسي، فاهتمامه الكبير بالعلم واللاهوت، دفع البعض إلى عدم الاعتراف به كفيلسوف،من أهم مؤلفاته (الخواطر) أو ما يسمى بالافكار.

(2) بلـدي، نجيـب، بسـكال ((نوابـغ الفكـر الغربـي))، ط2، دار المعـارف بمصـر، القاهـرة، 1968، ص 145، 146.

(3) المصدر السابق، ص 148، 149.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 7.

الله سوف يعمل على تقويض حريتنا، كما أنه لا يعطي أهمية ودعماً للاعتقاد، فالاعتقاد يجب ان يُدعم حتى تضفي الإرادة الصبغة الحية للاختيار، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "قد يشعر المرء بأن العقيدة الدينية، إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين، فقد رمت بآخر سهم من سهامها، ولا شك في ان عقيدة بسكال في الماء المقدس وفي الصلوات اعتمدت على براهين أخرى غير هذه البراهين، وفي ان رسالته هذه لم تكن الا برهاناً يقصد به الزام الاخرين واقناعهم، ولم تكن الا حركة اليأس الاخيرة، ولكنا نشعر بأن كل اعتقاد ناشئ عن عملية حسابية ميكانيكية مثل هذه، يفقد المعنى الحقيقي للاعتقاد، واذا كان لنا ان نحكم على أمثال المعتقدين على هذا النحو فقد نجد سروراً نفسياً في حرمانهم من النعيم الأبدي، ومن البين أنه إذا لم يكن في مثل هذا الحال ميل سابق نحو الاعتقاد فأن ما قدمه بسكال للإرادة من تخيير لا يكون تخييراً حياً"[(1)].

من جهة أخرى قام جيمس بتوجيه نقد إلى أصحاب المذهب التجريبي، الذين يرون بأنه لا يمكن أن نؤمن بفكرة مالم نخضعها إلى التجربة، فالحقيقة هي ما تدركه الحواس، وكل شيء بعيد عن الحواس ومنطق العقل فهو في نظرهم لغط لا اساس ولا مبرر له، فالتجريبيون إذا لا يؤمنون بحقائق تأتي عن طريق الوجدان أو الذات، إذ يقول جيمس في هذا الصدد "فهل نعجب اذن، إذا رأينا هؤلاء الذين تربوا في خشونة المدارس العلمية الوعرة، يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية، ولا يعيرونها اهتماماً، وأن قواعد الاخلاص التي ترعرعت في مثل هذه المدارس كلها صفاً واحداً فهي وجهة هذه الذاتية، ولهذا كان من الطبيعي أن يذهب هؤلاء الذين أصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر، ويكتبوا أحياناً، كأنهم يؤمنون بأن العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم، ينبغي لهم ان يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة، وما يتبع ذلك من متاعب نفسية ويفضلونها على تلك الذاتية"[(2)].

ويعرض جيمس كلام أحد العلماء التجريبيين وهو كليفورد، الذي يرى بأنه لا يمكن ان تكون هنالك حقائق تعتمد على الوجدان ومن كلامه "ان الاعتقاد يتدنس، إذا كانت مسائلة غير مبحوثة وكانت غير مبرهن عليها، وكان لا يهدف إلى نحو تهدئة نفس

(1) المصدر السابق، ص 8.

(2) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 9، 10.

المعتقد وادخال السرور عليه[1]". جيمس يرى انه على الرغم من ان المذهب التجريبي الـذي يمثلـه كليفـورد قد رفض أن تكون هنالك حقائق وجدانية ذاتية، إلا أن وجهة نظر كليفورد نفسها نابعة من موقف وجداني ذات أساس عاطفي. ان ما يقوله الشخص الذي يتخذ هو الموقف حقيقة هو أنه يفضل أن يخاطر بفقدان شيء طيب، إذ يرفض الايمان بما قد يكون صحيحاً، على ان يخاطر بالايمان بشيء قد لا يكون صحيحاً[2].

ثانياً: الإيمان فرض نافع:

قـام جيمـس بنقـد المذهبيـن التجريبي والعقلي في مسـألة الإيمـان، هذا لأن كلا المذهبين يرفضان، رفضاً قاطعاً الايمان بمسائل متعالية عن العالم، فالإيمان في نظرهما يجب أن يكون مبنياً على أساس الوجود الواقعي، اما جيمس فيرى ان الايمان بمسائل لا يمكـن التثبـت منهـا بالوقـت الحاضـر هـو إيمان مشـروع وان لكل إنسـان الحق في الاعتقـاد، واعتبـر ان الايمـان فرض نافع يمكن تحقيقه، إذا لم يكن تحقيقه الان فيمكن تحقيقه مستقبلاً، والايمان هو استعداد للعمل والسلوك، وان نظرة جيمس هذه للايمان هي نظرة دينية تفاؤلية، وهذا بدوره يرتبط بالتفاؤل الخلقي.

لقـد بيـن جيمـس موقف المذهب العقلي من الايمان، إذ إن المذهب العقلي يرى الإيمان "من حيث هو ترحيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم المتصور على انه متوافق مع هذه الطبيعة، ايمان محرم، ما لم يكن هنالك بيئة عقلية على ان هذا بالفعل هو العالم الحالي وحتى إذا أحدث ان برهنت البينة على أن إيماناً ما صادق كما يقول (كليفورد) قد يكون صدقاً مسروقاً إذا كان صدقاً مزعوماً مأخوذاً به في عجلة... فرفض الاعتقاد بشـيء مـا لـم تعتـم البينة عليه، هو قاعدة المذهب العقلـي"[3] وبهذا يتضح ان المذهب العقلي قد رفض كل ايمان واعتبره زائفاً وليس مدعوماً ما لم يقوم دليل عقلي عليه.

لا يعمد المذهب العقلي إلى رفض الايمان ما لم يكن مدعوماً ببينة عقلية فحسب، بل انه يرفض النظرة التعددية للمستقبل، مقوضاً على هذا الاساس الامكانات المتعددة

---

(1) المصدر السابق، ص10.

(2) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص 391.

(3) جيمس، وليم، بعض مشـكلات الفلسـفة، ت: محمد فتحي الشـنيطي، ط1، دار المحامي للطباعة، القاهرة، 1965، ص 185، 186.

للعالم، حاصراً نظرته بتفاؤل مستقبلي تقيد وتحدد العمل، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "ان المذهب العقلي، فكرياً يتوسل بمبدئه المطلق للوحدة كأساس لامكان الحقائق والوقائع المتعددة، وعاطفياً ان الفحوى أو قصارى الامر ستكون طيبة، فاذا اخذ بهذه الطريقة فان المطلق يجعل كل الأشياء الطيبة مؤكدة، وكل الأشياء السيئة مستحيلة"[1]، يتبين من ذلك ان المذهب العقلي يرى بأن خلاص العالم فرض على اعتقاد وايمان كل إنسان، فهو يقيد ويحد من حرية الاعتقاد.

وفي مقابل المذهب التفاؤلي، المذهب التشاؤمي، والذي مثله الفيلسوف الالماني (شوبنهور)[2]، وقد اطلق جيمس على هذا المذهب تسمية المذهب الصعب المراس أو المذهب التجريبي[3] -كما بين ذلك مسبقاً - والذي يذهب بأن هذا العالم زائل لا يمكن الإيمان بعالم آخر يختلف عن طبيعة هذا العالم، فالاختلاف بين ما يؤمن به اصحاب المذهب العقلي، والمذهب التجريبي هو تحقيق هذا الايمان، يقول جيمس "فإن كل الصدام بين دين المذهب العقلي ودين المذهب التجريبي، ومخالفة حول مشروعية الامكان، وبناءً على ذلك فمن اللازم ان نبدأ بالتركيز على تلك الكلمة"[4].

ويقدم جيمس نظرته البراجماتية حول هذه المسألة، والتي يمكن تسميتها بنظرية "التفاؤل الديني"، وهذه النظرية لا يمكن فصلها عن نظرية التفاؤل الخلقي "الميلورزوم"، إن نظرية التفاؤل الديني تذهب إلى أن الإيمان فرض نافع يمكن ان يتحقق، يقول

---

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 328.

(2) شوبنهور، آرثر ((Arther Schopenhaer)): فيلسوف الماني مثالي عاش بين عامي (1860-1788)، درس في برلين وفرانكفورت، وكان يجيد الانكليزية والفرنسية، اشتهر بمقالاته وكتاباته اللاذعة، ويعد اول فيلسوف اتخذ من الالحاد موضوعاً، ويعد اول فيلسوف متشائماً عرفه الناس، لأن جوهر العالم عنده هو الإرادة العمياء واللاعقلانية، ومثاليته الارادية هي شكل من اشكل اللاعقلانية، والإرادة التي تحكم العالم تستعبد قوانين الطبيعة والمجتمع. ينظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 244.

(3) لا يمثل شوبنهور المذهب التجريبي، وانما يمثل المذهب المثالي، الذي مثله كل من "هيجل" و"شلنج" و"فخته" وغيرهم. فهو فيلسوف تشاؤمي على الرغم من كونه يمثل المذهب المثالي، وعرف بانه متشائم لأنه أكثر فيلسوف فَصّلَ وصف الالم، فهو يرى ان العالم في حقيقته إرادة، واذا كان كذلك، فلا بد ان يكون مليئاً بالالم والعذاب، ان الحياة شر لأن الالم دافعها الاساسي وحقيقتها، وليست اللذة سوى مجرد امتناع سلبي للالم. ينظر: ديورانت، ول، قصة الفلسفة من افلاطون إلى جون ديوي، ت: فتح الله محمد المشعشع، ط4، مكتبة المعارف، بيروت، 1979، ص415، 416.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 328.

جيمس "عندما تقول إن شيئاً ما ممكناً أفلا يحدث ذلك فرقاً أبعد وأعظم، وعلاوة على ذلك بالقياس إلى الحقيقة الفعلية الواقعة.. إنه على الأقل يحدث هذا الفرق السلبي، وهو انه إذا كانت العبارة صحيحة فيترتب على ذلك أنه لا يوجد شيء موجوداً أو كائن قادر على منع الشيء الممكن.. ومن ثم فإن غياب الاسس الحقيقية للتدخل، يمكن ان يقال انه يجعل الأشياء غير مستحيلة، وبناءً على ذلك ممكنة في المعنى العادي أو المجرد... ولكن معظم ضروب الممكن ليست عارية أو مجردة، وانما هي لها اساس وضعي ملموس، اولها اساس وطيد كما تقول"[1]. وهكذا فأن العلاقة وطيدة بين التفاؤل الخلقي والتفاؤل الديني، لانهما ينصبان على سلوك الإنسان، وإحداث التغيير فيه، إلا أن التفاؤل الديني يذهب أبعد من ذلك إذ يرتبط بالاعتقاد بوجود الله، فإذا كان الاعتقاد بوجود الله يحدث تغيراً إيجابياً في سلوك الإنسان فهو إيمان أو اعتقاد صادق في نظر جيمس.

كما يعرض جيمس مجموعة من الخطوات التي اطلق عليها تسمية (سلم الإيمان) هذا السلم هو طريق الإرادة الطيبة كما يسميها، ويتضمن ما يأتي[2]:

1. ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة، فليس ثمة شيء متناقض في ذاته.
2. فقد تكون – وجهة النظر هذه – صادقة في كنف شروط معينة.
3. وقد تكون صادقة حتى الآن.
4. وهي صالحة لأن تكون صادقة.
5. وينبغي أن تكون صادقة.
6. ويجب أن تكون صادقة.
7. ستكون صادقة على أي حال بالنسبة لي.

ثالثاً: تحقق الإيمان:

إن فهم المذهب العقلي للعالم هو فهم خاطئ في نظر جيمس، لأن هذا المذهب يرى بأن العالم قد اكتملت صورته النهائية، وعلى اثر ذلك سوف تنتفي فكرة الإرادة

---

(1) المصدر السابق، ص 330.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 188.

الطيبة نحو العالم، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "ان العالم في كل جانب من جوانبه -في نظر المذهب العقلي- يتم تكوينه قبل ان نتعامل معه، ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العالم يحصل عليها ذهن سلبي مستقبل، ليس لديه حس اصيل بالاحتمال ولا إرادة طيبة نحو أي نتيجة خاصة"[1] فتأطير العقل لا يعطي للفرد أي فرصة للتفكير بعيداً، في المستقبل المفتوح.

وحتى تكون هنالك إرادة خيرة نحو العالم دعا جيمس إلى تعددية العالم واصفاً اياها بأنها "تتفق مع المزاج البراجماتي احسن اتفاق وتلائمه خير ملائمة، لأنها توصي مباشرة بعدد أكبر لا نهاية له من تفاصيل الخبرة المقبلة لعقلنا"[2]، فنظرة جيمس هذه تعطي دور ايجابي في العمل، كما تعطي احتمالات كثيرة مستقبلة، لا تقوض مساعينا كما يفعل المذهب العقلي، ويقول جيمس"فاذا كان العالم المتحسن قائماً هنا بالفعل، فأنه يستلزم الإرادة الطيبة الفعالة عند كل منا، في ايماننا كما في وجوه نشاطنا الأخرى، لكي نمضي به إلى طريق النجاح والازدهار"[3]، فالنظرة التعددية للعالم يتمخض عليها إرادة طيبة وحرة في نظر جيمس، وهذا ما يدفع إلى السعي نحو تحسين العالم الذي تدور عجلته دائماً.

وحرية الايمان الديني، التي هي مرادفة لحرية الاعتقاد، والتي تدفع إلى الاعتقاد والى ما يتخطى حدود ما هو معروف، والمعتقد الارادي يدخل في كافة شؤون الحياة، وفي مجال الاعتقاد الذي لا يستلزم برهاناً ولا دليلاً، إذ ان كل إنسان حر في صياغة آرائه الخاصة على مسؤوليته، فالايمان الديني ينتج عن رضى، هذا الرضى يحفز ويدفع إلى العمل والنشاط، رضى عن حقيقة واقعية لقوة الهية لها مثل اعلى اخلاقي مشابه لمثلنا الاعلى، وتحتاج هذه القوى الالهية إلى تعاوننا في العمل من اجل خلاص العالم[4].

فالعالم المتعدد الذي نؤمن به تتمخض عنه قوى متعددة ايضاً، تحتاج هذه القوى إلى تآزر وتعاون في سبيل السير قدماً نحو تحسين هذا العالم، ونجاح هذا العالم

---

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 186.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 323.

(3) جميس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.

(4) ينظر: الشنيطي،محمد فتحي، وليم جيمس، ص 170، 171.

يتوقف على جميع هذه القوى، ويقول جيمس في هذا الشـأن "ويتصور العالم الماضي نحو التحسين، تصوراً اجتماعياً، كتعدد لقوى مستقلة، فأنه سينجح بقدر ما تعمل معظم هـذه القـوى علـى نجاحـه، فاذا لم تعمل قوى منها، حق عليها الفشـل، فاذا بذل كل منا اقصى ما يستطيع امتنع الفشل"[1]، هنا قد انسحب جيمس عن الذاتية الفردية، باعتبارها لا تسـتطيع ان تقـدم لنـا النجـاح وحدهـا، ما لم يكن هنالك تعاون وانسـجام بين جميع القوى الأخرى، التي تدخل في نجاح هذا العالم، وهذا ما أكده مرة أخرى بقوله "ونحن مـن حيـث كوننـا أفـراد اعضاء في عالم متعدد، يجب ان نقـر باننا، وان كنا نبذل خير ما لدينا، فللعوامل الأخرى ايضاً صوتها في النتيجة، فاذا ابت هذه العوامل ان تتعاون معنا باءت ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء"[2]، وموقف جيمس هذا مطابق لموقف ديوي في الاخلاق، حينما اكد ديوي على مسألة التفاعل بين الفرد والمجتمع.

ويقدم جيمس فكرة يبين من خلالها بأن الايمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ثم بعد ذلك يسوق مثالاً موضحاً فكرته هذه، فهو يقول "ان الاعتقاد المقاس بإرادة الفعل، لا يسبق دائماً الادلة العملية فحسب، ولكن هناك ايضاً انواعاً خاصة من الحقيقة يكون الاعتقـاد جـزءً مـن ماهيتها وجوهرهـا، على الرغم من انها موضوع لـه، وليس الاعتقاد بالنسـبة لهذا النوع مناسـباً ومشروعاً فحسـب، ولكنه جوهري ولا يمكن الاستغناء عنه، فلا يكون الصدق صدقاً حتى تجعله عقيدتنا صدقاً"[3]، فالإيمان شرط من شروط تحقق مـا نؤمـن به على شـريطة أن يجلب هذا الإيمان منفعـة عملية، حينئذ تكون الفكرة التي نؤمن بها حق، أما إذا جلبت لنا عكس ذلك فالفكرة حينئذ تصبح زائفة لا حقيقة لها.

ويسـوق جيمس مثالاً موضحاً من خلاله فكرته السـابقة، فهو يقول "فأفترض أنني متسـلق جبـلاً مـن جبـال الألـب، وأفترض أنني من سـوء الطالع قد أجهدت نفسـي في الحركـة، ووصلـت إلـى مـكان لا منجى منـه إلا بقفزة هائلة، وليس لـديّ من التجارب السـابقة مـا يبرهـن على مقدرتي علـى أن أقفز تلك القفزة، ولكن الأمل والثقة وحدهما اللذان قد يجعلانني أعلم أنني سوف لا أخفق فيها، ويعطيان أعصاب قدمي قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون من غير هذه الانفعالات النفسية أمراً محالاً، ولكن افتراض العكس،

---

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.

(2) المصدر السابق، ايضاً، ص 192.

(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 66.

فأفترض أن انفعالات الخوف واليأس من الخطيئة والجرم أن يعتد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة فما الذي يكون إذن؟ سأتردد طويلاً متعباً مضطرباً، وفي ساعة من ساعات اليأس أرمي بنفسي فتزل قدماي وأسقط في الهوة"[1].

تؤدي بنا فكرة تحقق الإيمان إلى موضوع آخر وهو فكرة الإيمان بالله وكيفية تحققها، ذلك أن جيمس يرى بأن الإيمان بفكرة الله سوف تعمل عملها، إذ إنها ترسي في نفوسنا الطمأنينة والسكينة والراحة، وهذا ما يؤثر على سلوكنا وأفعالنا، فيعطينا نظرة تفاؤلية للعالم، ويجرنا تفكيرنا إلى أن حياتنا لا تقتصر على هذا العالم الفاني، انما هنالك حياة أخرى ابدية، يمكن أن ننعم فيها وتثاب على غيماننا. وعلى هذا الأساس فإن معتقدنا الديني سوف يحقق نفسه بنفسه، وهو بذلك يعتبر صادقاً، طالما ترتب عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا... وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية[2].

يفهم مما تقدم بأن الايمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ولكن يجب ان تتوافر الشروط الآتية: أولاً: يجب ان يكون هذا الايمان راسخاً وحقيقياً، حتى يعطينا القوة والعزيمة، ثانياً: يجب أن يكون هناك حرية في العمل، واعتقاد راسخ بحرية أعمالنا وأفعالنا، ثالثاً: يجب أن يكون هنالك تعاون وانسجام بين قوانا والقوى الأخرى، حتى يتسنى لنا تحقيق إيماننا.

التجربة الدينية والتصوف

أولاً: صنوف التجربة الدينية:

لا يمكن التغاضي عن مؤلف جيمس الأشهر (صنوف التجربة الدينية) (Varieties of Religious Experience) الذي كان له الدور الفعال في إضفاء صبغة دينية على فلسفة جيمس بشكل عام، كما جعل هذا المؤلف كثيراً من أصحاب الدين واللاهوت يغيرون من نظرتهم عن الفلسفة البراجماتية على أنها فلسفة الحادية، وقد حاول جيمس نفسه أن يبرر فلسفته البراجماتية بقوله "ولكنني عدما أقول لكم إنني كتبت كتاباً عن خبرة الناس الدينية، أعتبره إجمالاً بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله، فربما تبرئون براجماتيتي

(1) المصدر السابق، ص 66، 67.

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 404.

من تهمة كونها نظاماً إلحادياً"[1].

إن "صنـوف التجربـة الدينيـة" جـاء مكمـلاً لكتاب "إرادة الاعتقـاد". وجاعلاً من الاعتقـاد الدينـي عامـة التزاماً ازاء العنصر الإلهي - أو الفائق على الطبيعة - من عناصر الحقيقـة الكونيـة[2]، كمـا يعـد كتاب صنـوف التجربـة الدينية غوصاً إلى أعمـاق الحياة الباطنة وكشـفاً لحجبها، وتخلصيها للناس من عبء العقائد الدينية المتحجرة، واطلاقاً لهم من أسر هذا النطاق الضيق المحصور إلى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم[3]، فهو بذلك لا يقتصر على الجانب الديني فقط، بل يذهب أبعد من ذلك، فهو يتناول الجانب النفسي (السيكولوجي)، ويعالج مشكلة الحرية أيضاً.

ركّـز جيمـس في كتابه هـذا، على التجربة الفردية الخالصة، وأهمل دراسـة الدين الذي يستند إلى المبادئ والأسس العقلية، فهو يضيق ذرعاً بالجدل اللفظي الذي تتضمنه الكتب الدينية. ويعتبر أن الدين هو المركز الداخلي واللب الجوهري للحياة الإنسـانية، والزعـم الـذي يدعـي أنه مترجم على نحـو كاف واف إلى ألفاظ مفرودة تعبر عن أفكار مجـردة، ضربـاً من الخبرة تذوب فيها القريحة والشـعور والإرادة[4]، وقد شـدد جيمس على رفضه بأن هنالك فلسفة دينية يعبر عنها من خلال مفاهيم ومعاني وألفاظ تدل على نظرية دينية، يقول جيمس "إنني أومن بأن من المستحيل على ما يسمى فلسفة الدين أن يمكنها أن تبدأ ان تكون ترجمة وافية لما يجري في دخيلة الإنسان الفرد، حالة كونه يعبر عـن نفسـه -حيـاً يـرزق- بأيمان وتصوف ديني"[5]، وبذلك فـأن جيمس قد وقف موقفاً سلبياً من رجال اللاهوت والفلاسفة العقليين، الذين ارادوا ان يضفوا على الدين صبغة عقلية، لذلك فهو يرى ان كل محاولاتهم قد بائت بالفشل ولا أمل فيها على الإطلاق[6].

يعد موقف جيمس الرافض من تفسـير المذهب العقلي للدين. هو إقرار على أن

---

(1) جيمس، وليم، البراجماتية،ص 348.

(2) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 181.

(3) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، مقدمة المترجم، ص 9،10.

(4) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 356.

(5) المصدر السابق،ايضاً، ص 356.

(6) ينظـر: شـنيدر، هربـرت، تاريـخ الفلسـفة الامريكيـة، ت: محمـد فتحـي الشـنيطي،مكتبة النهضـة المصرية،القاهرة، 1964، ص 391، 392.
كذلك ينظر: الشنيطي، محمد فتحي، وليم جيمس، ص 191.

الدين في جوهره امر شخصي، والحق في ذلك ان هناك صور من التجربة الدينية بعدد المتدينين، فالدين يتصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة[1]، وعلى هذا النحو جاءت دراسة جيمس للدين دراسة سيكولوجية تعطي لكل فرد فهم خاص للدين، ورؤيا تختلف من شخص إلى آخر. كما جعل من أنواع الخبرة الدينية تشير إلى وجود خزانات محددة ومتنوعة للطاقات البشرية بالوعي التي مكننا قيام علاقة معها اثناء اوقات المشاكل والاضطرابات ولمس شيئاً ما اساس في اذهان الدينين ويزودهم بالاقل بمادة دفاعية لا تعيش في حالة صراع مع العلم والمنهج العلمي[2].

ويتضح من كل ما تقدم ان الدين الذي نادى به جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية" هو دين فردي شخصي، يرفض كل عقلانية، ويسعى إلى سبر اغوار النفس الإنسانية وكل ما يعمل على صياغة الذات الفردية. الا انه على الرغم من الاشكال المختلفة للخبرات الدينية، فهي مجرد حجابات تلمع من خلال الوحدة الخفية، اهتداء النفس إلى الواحد، وشعورها بانجذابها له، وانها مخلوقة له وملزمة في خدمته[3].

ثانياً: مفهوم التصوف:

يعرض وليم جيمس في كتابه "البراجماتية" قصيدة لشاعر اسمه "والت هويتمان"[4] بعنوان "إليك"، يرى أنه يمكن تفسير هذه القصيدة، بالطريقة الاحدية الصوفية، وهنا يعطي لهذه الطريقة أهمية كبيرة، إذ يقول في هذا الصدد "ومع ذلك فالبراجماتية يتعين عليها ان تحترم هذه الطريقة، لأن نضالاً تاريخياً هائلاً يسوغها"[5]، وقصيدة أخرى

---

(1) بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 245.

(2) Benton, William, The Encyclopaedia of Britanica, Vol, 12, p. 864.

(3) Karrer, Otto, Religions of mankind, Sheed and Ward Inc., New York, 1936, p. 83.

(4) والت هويتمان: شاعر امريكي ولد سنة 1819، في لونغ ايلند من اب بريطاني وام هولندية، نشأ في بيئة قروية، لقد جسد شعره نزعة التحرر الفردي وتعشق الديمقراطية التي نادى بها (ابراهام لنكولن)،وكان اول من نظم الشعر الحر أو الشعر المنثور، الذي شاع بعد الحرب العالمية الثانية، من اهم مؤلفاته ديوانه "اوراق العشب". ينظر: جبر، جميل، الادب الامريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص 86، 88.

(5) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 322.

يعرضها في مؤلفه "بعض مشكلات الفلسفة" يبين من خلالها أهمية الواحدية الصوفية، حيث يقول جيمس في أهمية التصوف "وأنا ادعوا هذا الضرب من الواحدية، واحدية صوفية، فهي لا تنكشف فحسب في صيغ تتحدى الفهم، بل تعتمد أيضاً على ذاتها إذ تلجأ إلى حالات من الاشراق لا توهب للعاديين من الناس"[1].

هذا وشدد جيمس تشديداً قوياً على اهمية التصوف من خلال مقال كتبه بعنوان "صوفي متعدد"[2]، واصفاً من خلاله صوفية، صديق اليه، فيقول جيمس "اعترف ان وجود هذا الطراز الجديد من الصوفية شد قامتي وجعل حاله انحنائي تولى فراراً، انني اشعر الآن بأن تعدديتي ليس بلا ظهر وسند قبل التعزيز الصوفي، ان الواحدية لا تستطيع من الان فصاعداً ان تدعي انها المستحق الوحيد لايما حق قد تملكه الصوفية في اضفاء الاحترام والهيبة والمقام"[3].

وبالرغم من ان جيمس قد اعطى اهمية كبيرة للتصوف عن اصحاب المذهب الواحدي، إلا أن ذلك قد قاده إلى مذهبه التعددي، معتبراً أن الحالة الصوفية تبدأ من حالة التوافق والانسجام بيننا وبين الله، وهو لا يريد أن يكون الانسجام ذوبان بين الذات والله، إلى درجة الوحدة، فهو يرفض هذه الوحدة رفضاً قاطعاً، ويرى بأن الذات والله موضوعان متمايزان، كل واحد منهما له صفاته التي يختلف بها عن الاخر، فهو هنا يخالف المذهب الواحدي في مسألة التصوف الذي لا يضع فارقاً أثناء الشعور بالحقيقة الالهية، وقد قال جيمس في هذا المضمار "فقد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الله الذي يميز اعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحده واتحاد معه، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التأليه، ولكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسي وبالاتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلاف عن أي نوع اخر من انواع الاتحاد في الجوهر، إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الاله والذات المدركة الذي هو انا شخصيتين متمايزتين، فلا يزال هو موجداً خارجاً احس بوحدة خارجاً، وعلى درجة من الاتحاد معه تكون في نفس الوقت اعلى

---

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 104.

(2) صوفي متعدد: يعد هذا آخر مقال كتبه جيمس، إذ عرض من خلاله صوفية وفلسفة صديقه بلود، وكان يرى جيمس ان هنالك انطباقاً بين فلسفته وفلسفة صديقه. ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 293.

(3) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 293.

مرحلة من الشعور بأنني وانا حقيقة موجودة، اختلفت كل الاختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلال"[1].

ويتضح مما تقدم بأن صوفية جيمس تمثل ذروة مذهب التأليه[2]، الا ان هنالك بعض المسائل التي لا تعير إليها اهمية، مثل اختراق حجب اسرار النفس أو اسرار الفرد المعبود وعملية الاتحاد ما بين الذات والاله[3]، ويقول جيمس في هذا الصدد "وأما كيف لقوتي العاقلة وقوتي الإرادية، اللذين يغايران قوى الاله ان يدركاه ويقفز لمقابلته، وكيف تأتي لي أن أكون متمايزاً عنه، وكيف تهيأ للإله نفسه أن يوجد، فهذه مشاكل ليس لها من حل، وسوف لا نجد لها من حل عند المؤلهة"[4].

ثالثاً: قيمة التصوف:

للتصوف قيمة في نظر جيمس، الا ان هذه القيمة تنحصر عند المتصوفة أنفسهم، ولا يمكن أن تعمم قيمة التصوف على جميع الناس، وعلى هذا النحو تعتمد على مشاعر ذاتية يتذوقها الفرد بعيداً عن الآخرين، وهذه القيمة في نظر جيمس يمكن أن تكون نوعين قيمة عملية وأخرى نظرية. إذ تنحصر القيمة العملية في أن الصوفي يشعر بالسعادة والأمان، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة[5]، إذ قال جيمس في هذا الخصوص "وفي الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود، ومن غير فيض ميتافيزيقي أو خلقي ليبررها أو ليجعلها مستساغة لدى العقل، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف لها موجود، توجد طمأنينة المرء وقوته التي يرغب فيها، وتتفتح له ابواب الحياة على مصراعيها، فتمر منها التيارات بقوة وبشدة"[6]، اما فيما يخص القيمة النظرية، فهي تساعد الصوفي على أن يلم بحقائق لا

(1) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(2) مذهب التأليه ((Theism)): هو الاعتقاد بوجود اله أو آلهه، وهو نقيض الالحاد ((Atheism)) الذي ينكر هذا الوجود. وهو بمعنى ادق، المذهب القائل ان الله واحد مشخص لا متناه، يجمع بين العلو والحلول، وينطوي مفهوم هذا المذهب عادة على القول بالازلية، وكذلك يتضمن فكرة الله بوصفه خالق الكون ومركزه الاخلاقي. ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص436.

(3) ينظر: سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، رسالة ماجستير، ص 109.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(5) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 170.

(6) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102، 103.

يتسنى لغيره الإلمام بها، يكسب الصوفي حقائق متصل بهذا العالم مثل معرفة أمور المستقبل، وفهم سريع دقيق للنصوص الدينية[1].

ويذهب جيمس إلى ان هنالك اربع خصائص للحالات الصوفية وهذه الحالات هي[2]:

1. الحالات الصوفية لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها.
2. الحالات الصوفية حالات إدراكية.
3. الحالات الصوفية سريعة الزوال.
4. الحالات الصوفية حالات سالبة.

إن جيمس قد أكد التجربة الدينية، وبما أن براجماتية ترى أن الحق في النتائج العملية النافعة، ولهذا فإن الدين الحقيقي عنده هو الذي يترك آثاراً حسنة تحقق السعادة والطمأنينة في حياة الفرد، وبهذه النتيجة يوضح جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية". بأن المتدين لديه هو القديس (Saint)[3]، ومتى ما كانت هذه الانفعالات ذات آثار حسنة على الحياة، كان تدينه صحيحاً ومجزياً.

كما يذهب جيمس إلى أن القداسة لها مظاهر عديدة ومختلفة، ومن مظاهرها حب الله والوفاء إليه، وصفاء القلب، والإخلاص والطاعة، والفقر "الزهد"، وكذلك الشعور بوجود حياة أخرى أكثر سعة من هذه الحياة التي نعيشها، مما يترتب على ذلك بوجود قوة عليا والشعور بالخضوع لها[4].

الاعتقاد بوجود الله

أولاً: فكرة الإله:

ينطلق وليم جيمس من التجربة المعاشة ليدلي من خلالها على فكرة الله، معتبراً ان فكرة الله فكرة صحيحة إذا كان مفعولها يسري في سلوك الفرد، وإذا كانت تعمل

---

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 171.
(2) المصدر السابق،ص 159،158.
(3) المصدر السابق، ايضاً، ص 159.
(4) ينظر: بوترو، أميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 247.
كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 159، 160، 161.

علـى إضفـاء جانـب إيجابـي في هذا السـلوك، لذلك يجـوز للفرد أن يؤمـن بفكرة الله وأن يعتبـر فـرض اللـه فرضـاً صحيحـاً، وقد قال جيمـس في هذا الخصـوص "اذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا في أوسـع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح، ومهما تكن الصعوبات المختلفة منه، فالخبرة تومئ إلى أن الفرض يعمل إكفاء ورضا، ما في ذلك أدنـى ريب، وان المشـكلة هي بناؤه وتحديـده وتصميمه وانجازه، بحيث يلتحم التحاماً يتسم بطابع الكفاية والارضاء، في مقومات الحقائق العامة الأخرى"[1]، ففكرة الله على هـذا النحـو لا تتجلـى قيمتها بذاتها، أو بحثها معاني أو ألفاظ مجردة، أو دلائل منطقية، وإنما قيمتها بتأثيرها على السـلوك، وقد اشـار جيمس إلى ذلك بمكان آخر بقوله "وأيا ما كان، فهنالك تصورات خافتة معتمة الصورة بحيث ان قيمتها كلها تتمثل في وظيفتها، مثـل "اللـه"، "العلـة"، "الجوهـر"، "النفس"، فهي لا تزودنا بصورة ما محددة، ويبدو ان معناها يتوقف على اتجاهها الذي تتجه، وعلى مدى تأثيرها في سـلوكنا وتفكيرنا، فأننا لا يمكن ان ننصرف إلى تأمل أشـكالها كما نفعل في "الدائرة" و"الإنسـان"، بل ينبغي أن نتخطى إلى ما وراءها"[2].

لقـد رفـض جيمـس فكرة اللـه تعالى، أو اعتبـاره حقيقة مفارقة عن الإنسـان، لها وجودها الخاص المختلفة كل الاختلاف عن طبيعة الوجود الإنساني، بل اراد ان يكون مكانه في واقع الإنسان في صميم الإنسان نفسه نابعاً منه واليه جاعلاً آله الإنسان مغلق على ذاته، وانه يتوقف على الإنسان نفسه[3]، هذا وقد غالى جيمس في فكرته هذه عن الله عندما قال "ان البراجماتية لا تتحرج من اعتبار آله يعيش في صميم نجاسـه الواقع الخاص أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك يبد وانه المكان المرجح ان نجده فيه"[4].

فإلـه جيمـس الـذي آمن به يجب ان يكون ذا صلة وثيقة بتجربة الإنسـان، له تأثير فعال على هذه التجربة. ويمكن ان ندافع عنه كعنصر ضروري للتجربة الدينية، وان كان لا يمكن ان يصلح كأسـاس للاهوت عقلي[5]، الذي يرى بأن الحقيقة الالهية يجب ان يكون لها استقلال خاص بعيد عن الواقع، فهي "تنشأ مستقلة اصلاً عن جميع الجزئيات

---

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 347، 348.
(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 58.
(3) ينظر: ابراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، ص 182.
(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 106، 107.
(5) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394.

المدركة إدراكاً حسياً، فتصورات من قبل: الله، والكمال، والسرمدية، واللانهائية، واللاتغير، والهوية، والجمال المطلق، والحق والعدل، والضرورة، والحرية، والواجب والقيمة... والدور الذي تؤديه في اذهاننا، يستحيل علينا فيما يقولون تفسيرها على انها ثمرات الخبرة العلمية"[1].

وبناءً على نظرة أصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت، التي تدرك الله على أنه حقيقة مطلقة مفارقة، مسيطرة وموجهة لهذا العالم، ولا دخل للإنسان فيه، أي إسقاط حريته، إن أصحاب المذهب العقلي واللاهوت "يقصدون أن لنا الحق دائماً وحالاً في ان نحظى بإجازة أخلاقية، وأن نترك العالم يتحرك ويتذبذب ويتراوح بطريقته الخاصة، شاعرين بأن مقاديره وقضاياه في أيد أحسن من أيدينا ولا شأن لنا بها"[2]، وهذا ما رفضه جيمس الذي يدعو دائماً إلى الحرية والمسؤولية، كما أن الإيمان بإله واحد مطلق يتمخض عنه مشكلة بالنسبة إلى جيمس ألا وهي مشكلة الشر. لأن لو كان هنالك مثل هذا الإله الشامل، للزم أن يكون مسؤولاً عن كل ما يقع، والشر بعض ما يقع، فإما أن نقول إن الله عندئذ مسؤول عنه، أو إنه عاجز عن رده[3]، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "يخلق ذلك مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه، أما في الواحدية فاللغز نظري: كيف- إذا كان الكمال هو المصدر - يكون هنالك نقص؟ إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً، فلم يعرف على غير ذلك في الالف من الاضافات المتناهية الحقيرة ايضاً؟ فالاضافة الكاملة هي يقيناً كافية، كيف تطرق إليه التهدم والتوزع والجهل"[4].

ويقدم اصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت ادلة منطقية يدلون بها على وجود الله، وهذا ما رفضه جيمس، لأنه يرى ان هذه الادلة لا يمكن ان تقنع جميع الناس على اختلاف مستوياتهم. انما ينبغي على اللاهوت المؤسس على العقل الخالص ان يقنع الناس جميعاً، ولكن لما كان ذلك ابعد ما يكون عن الواقع الفعلي، كان على اللاهوت الطبيعي ان يسحب دعواه بأنه علم برهاني متميز، فهو ليس في الواقع أكثر من

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 55، 56.
(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 98.
(3) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 193.
(4) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص119.

نتاج جانبي للعاطفة الدينية، التي تقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها، ولا تقنع حجج اللاهـوت الطبيعـي الا اولئـك الذي يملكون الايمان الديني فعلاً، ولكنها تترك الاخرين فاترين دون ادنى تأثير، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع ان نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في إله متناه[1]، ان جيمس قد اعتبر الحقيقة العقلية هي جزء من الإرادة والعاطفـة الدينيـة، التـي اعتبرها هي المبدأ أو المنطلق الحقيقي لكل دين، ولا يمكن ان يكون هنالك بديل اخر غيرها، فالاله الحقيقي هو الذي ينبع من داخل الفرد، وليس ما تمليه عليه الادلة المنطقية والعقلية.

ميّـز جيمـس بين فكـرة الإله وفكرة المطلـق (absolutism) التي تـرى أن "العالم كلـه يجـب أن يكـون وحـدة متينـة، يحـدد الكل، كل عضـو فيه على ما هـو عليه... إذ تميل الواحدية إلى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله"[2]، وهذه هي وجهة نظـر سـبينوزا[3] التـي تختلـف عـن نظريـة جيمس التعدديـة للعالم، لذلك هـو يرى بأن فكـرة المطلـق لا يمكـن ان تخوض فكرة الله. ان الواحديين واصحاب مذهب الالوهية هـم وحدهـم الذيـن يؤمنـون بالمطلق، اما الناس العاديون فلا يؤمنـون الا بفكرة الله أو مذهب الالوهية، وان المطلق لا يشـترك في شـيء مع اله مذهب الالوهية الا من حيث علـوه علـى مـا هو إنسـاني[4]، هذا وان موقف جيمس ينطبق انطباقـاً كلياً مع وجهة نظر البراجماتية بشكل عام التي ترفض الميتافيزيقا المطلقة والحقيقة المطلقة المعروفة لدى الإنسان، وجميعها تعتبر معرفة نسبية للإنسان، كما اتهم البراجماتيون الاقاويل التقليدية

---

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسـفة الحديثة، ت:فؤاد كامل، مطبعة دار العلم العربي، القاهرة، 1973، ص 431، 432.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 118.

(3) سبينوزا، بندكت دو ((Benedict de Spinoza)): فيلسوف هولندي عاش بين عامي (1677-1632)، ولد في امسـتردام من ابوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السـادس عشر، كان سبينوزا يتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية، درس فلسفة ديكارت ثم وضع طريقة جديدة خاصة به ونشـر مذهب الحلول أو ما يسـمى بوحدة الوجود، كتب عدة مؤلفات فلسـفية وسياسـية اهمها كتاب ((رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته))، وفي عام 1661 كتب ((رسالة في اصلاح العقل)) وكتاب ((الاخلاق))، وكتاب ((الرسالة اللاهوتية السياسية)). ينظر: كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 284، 251.

(4) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 427.

عن الحقيقة، كونها ليست عقلائية بالكامل وهي وبصورة كلية مجردة من المعنى[1].

إلا أنه على الرغم من أن جيمس قد خالف أصحاب المذهب المطلق، ولكنه في نفس الوقت لا يمكن له أن يكون من أصحاب المذهب التجريبي الذين يبطلون الدين، لهذا قد اتخذ جيمس موقفاً وسطاً من المذهبين، فهو لا يوافقهما ولا يرفضهما رفضاً قاطعاً، إنما اعتبر المذهب البراجماتي وسطاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، هذا ما أوضحه جيمس بقوله "اما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أي شيء، لأن تتبع اما المنطق واما الحواس، وان تعطي وزناً وحساباً لأكثر الخبرات تواضعاً وذلة، وأكثرها شخصية"[2].

وأخيراً في أحد المحاضرات التي ألقاها جيمس على مجموعة من اصحاب الدين المسيحيين عام (1881)، كان عنوانها (الأعمال العكسية[3] والإيمان بالله)، والتي أصبحت إحدى فصول مؤلفه ((إرادة الاعتقاد))، تحديداً في الجزء الثاني من هذا المؤلف، أراد جيمس من خلال هذه المحاضرة أن يثبت وجود الله بعملية سيكولوجية بعيدة عن الإيمان اللاهوتي الشائع لوجود الله، الذي ينطوي على معرفة عقلية. كما عمل على أن يثبت إمكانية وقوع الفروض الدينية من وجهة نظر براجماتية، وهو يعرضها من خلال دفاعه عن مذهب التألية[4].

ثانياً: صفات الله:

عندما تعرض جيمس لمسألة صفات الله، تخلى عن تناول هذه الصفات تناولاً ميتافيزيقياً، وهو يذهب إلى ان هنالك كثير من المسائل التي تخص الله لا يمكن بحثها وبيانها. وبهذا فهو فرق بين صفات الله الميتافيزيقية والاخلاقية دون ان يبحث في

(1) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 10, p. 150.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 151.

(3) إنها لا تعني أكثر من ان كل ما نقوم به من اعمال، لم ينشأ الا عن عمل المراكز العصبية حين نفرغ ما فيها من طاقة، وليس هذا التفريغ الخارجي الا اثراً لمؤثرات خارجية جاءت عن طريق اعصاب الحس. ولقد طبقت هذه النظرية اولاً على جزء يسير من اعمالنا، ولكنها عممت شيئاً فشيئاً حتى أصبح كثير من علماء الفسيولوجيا اليوم يرى ان الاعمال كلها، حتى الاختيارية منها، من ذلك النوع العكسي باعتبار شروطها العضوية. جيمس وليم، العقل والدين، ص83،82.

(4) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 391.

الاصل الخاص لهذه التفرقة[1]، فالصفات الاخلاقية قد استمدها من طبيعة الإنسان لأنه اعتقد ان الله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف في الدرجة فحسب[2]، فالإله الذي يعتقد به جيمس هو آله طبيعي وليس ميتافيزيقي.

لقد اعطى جيمس صفتين جوهريتين إلى الله، وهاتين الصفتين هما القوة والعلم، ومن خلالها وجد بأنه يمكن النظر إلى الله على انه شخصية مغايرة للإنسان، أو يمكن النظر إليه بصفته آله له كيانه الخاص الذي يختلف به عن الإنسان، وهذا يتم عن طريق إحساس الإنسان نفسه بالله، وقد اعرب جيمس عن ذلك بقوله "لا بد ان يتصور الاله، اولاً اعظم قوة في العالم، ولا بد ان يتصور ثانياً، شخصية عالمة مدركة... واذا ما صح لنا ان ننظر إليه كشيء خارجي، فأن الاله يعبر -ككل شخصية أخرى- موضوعاً خارجياً، مغاير لشخصيتنا، ويعرض لنا وجوده الخارجي، فنحس به وندركه، فيمكن ان نعرف الاله... بأنه قوة عالمة مدركة مغايرة لقوانا، ولا تتوجه نحو ما هو خير فحسب، بل الخير مأخوذ في مفهومه ايضاً"[3].

جيمس الذي وجد في الله قوة عالمة مدركة تمتاز عن قوانا، ميزة عن الإنسان الذي يتصف بالخير والشر، اما الله فيتصف بالخير فقط. لذا يجب على الإنسان ان يرقى إلى ما يتصف به الله واقترابه منه ويحاول بمعونة الله ان يتخلص من الشر ويحقق الخير[4].

يرى جيمس طبقاً لمذهبه التعددي ان الله شخصية محدودة، وليست مطلقة، وهذا ما يدخلنا في مسائل عديدة منها ان محدودية الله متناهية، تستدعي أن يوجد في زمان، وهو بهذا لا يمكن له ان يحيط بكل شيء لأنه قد حدد بزمان معين، أي ليس خالداً فهو لم يخلق الكون من الأزل[5].

كذلك من الصفات التي اطلقها جيمس على الله، هي صفة التعددية، فهنالك تعددية الهية وليس إله واحد. فهو يقول في ذلك ان فرض الشرك ليس اقل احتمالاً من

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 437.
(2) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 178.
(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 90.
(4) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص177.
(5) ينظر: ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 53.
كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص179.

فـرض التوحيـد، فلماذا لا نقول بوجود قـوى متعددة تحكم الكون، اليس من المحتمل ان يكـون العالـم مؤلفـاً من مجموعـة القوى الفردية الالهية الفـرد، التي تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم، دون ان يكون بين هذه القوى العديدة اية وحدة مطلقة[1].

مفهوم الدين عند جون ديوي

أولاً: نقد ديوي للدين:

رفض ديوي كل شكل من اشكال الاديان المطلقة والمتعالية فوق طبيعة الإنسان، والتي تتخذ صوراً متعددة في نظرة، فمنها من تحاول ان توجد علاقة بين الواقع والمثال المتعالـي، وأخـرى تتمسـك بجوهر ميتافيزيقي معتبراً دعامة هـذا العالم، كما ظهر على شـكل نظريـة ثابتـة منافسـة لـكل علم، وهذا ما أوضحـه ديوي بقوله "لقـد وقع الايمان الديني تحت تأثير الفلسفات، ان اجتهدت ان تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق والواقع والمثـل الاعلـى فـي الموجود الاقصى، وكانت عنايتهـا في البحث على حياة من الولاء لما تقدر انه الخير مرتبطة بعقيدة خاصة لها صلة باصول تاريخية، واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر والقى بنفسـه مع مصيرها مسـلماً بكونيات معينة، ورأى الدين نفسـه انه يحارب معركة خاسـرة مع العالم، كما لو كان الدين نظرية منافسـة تدور حول بناء العالم الطبيعي"[2].

بالاضافة إلى ما تقدم فان ديوي يعارض الاديان السماوية المنزلة ويرفضها رفضاً قاطعاً. معتبرها بقايا العصر ما قبل العلمي وما قبل التكنولوجي، التي ليس لها مكان في المجتمـع الحديـث، فهي متحجرات اجتماعية إذا جاز التعبير، مصنوعة من دوغمائيات بالية وتعليم اخلاقي غير علمي، وممارسـات اعتقادية، ولكن ديوي لم ينفق الكثير من الوقت حول الاديان المنظمة لأنه يعتقد بأنها مرفوضة منذ زمن طويل، وسـوف تختفي عما قريب من المشـهد الاجتماعي[3]، وكذلك لم ينفق الكثير من الوقت حولها، لأنها تصطـدم مـع فلسـفته الطبيعيـة، التي لا تعيـر أي اهتمام الا بما كان محسوسـاً، وخاضع للتجربـة العلميـة، ومـع ذلك فهو لغو لا طائل منه، ورفضه للدين ايضاً، كونه يبحث في

(1) ابراهيم،زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 55.

(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331.

(3) Neill, Thomas, Makers of the Modern Mind, p. 375.

مسـائل ميتافيزيقيـة. وان التفكيـر الميتافيزيقـي لا يبـدي في واقع الأمـر أدنى اهتمام بما يتصل بسـيطرة الإنسـان سـيطرة عاقلة على الطبيعة، وهو كذلك يعوق البحث الفلسـفي ويصبغه بصبغة قطعية جامدة، ويغلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانات كامنة[1].

هـذا فقـد لاقـت فكرة الله نقداً عند ديوي، إذ رفـض تصور الله بعيداً عن التجربة الإنسـانية أو الواقع الإنسـاني. فكان يرى ديوي بأن فكرة الله أو الالهي لا بد ان ترتبط بـكل لقـوى والظـروف الطبيعية – من ضمن ذلك الإنسـان والادراك الترابطي – اللذان يعـززان نمـو المثالية وتوسـيع مدى فهمها[2]، وهكذا يلاحـظ بأن ديوي لم يرفض فكرة الله رفضاً قاطعاً، بل أراد أن يجعلها ضمن إطار مذهبه.

ليس ثمة شك في موقف ديوي هذا من الدين، فهو قد انعطف انعطافاً شديداً عن سابقته. إنه لا يستطيع قبول الفكرة الدينية في نظامه، لأن الإيمان بالله أو المعرفة بنعم اللـه لا يمكـن أن تكـون جزءاً مـن التجربة كما يعتقد ديـوي[3]، وبهذا قد اختلف ديوي عـن جيمـس فـي المسـألة الدينية. فتجريبية ديوي في أمور الدين أقـل تطرفاً، فهو يعتقد مثله مثل جيمس، ان ثمة كيفية دينية في التجربة مسـتقلة اسـتقلالاً نسـبياً عن المعتقدات المصطلح عليها، وعن طقوس الاديان المنظمة، ولكنه يريد ان يحفظ القيم الدينية حرة من جميع انواع العلم الكوني ومذهب فوق الطبيعة، فهو إنساني[4].

إن هنالك سببين رئيسيين دفعا ديوي إلى رفض الدين والهجوم عليه، وهذان السببان همـا الاسـاس فـي رفض ديـوي للميتافيزيقا رفضاً باتـاً. اولهما ان التفكيـر الميتافيزيقي لا يقـدم ولا يؤخـر علـى الإطلاق فيما يتعلق بالتقدم الذي حققه الإنسـان في السـيطرة الذكية على الطبيعة، وثانيهما أن التفكير الميتافيزيقي سـيئ لأنه يقف عقبة أمام البحث والاستقصاء، ويسبب في جمود الفلسفة، فضلاً عن أنه يغلق عقول البشر امام الامكانات الكامنة في العلوم الطبيعية[5].

---

(1) كامل، فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 205.

(2) Otto, Max, John Dewey: A common Faith (1859-1952). p.3.

(3) Neill, Thomas, Makers of the modern mind. p. 375.

(4) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394.

(5) عوض، رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ط1، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربي، بيروت، 1998، ص 73.

ثانياً: القيم الدينية وتعارضها مع الدين:

يفرق ديوي في كتابه الإيمان الشائع ((a common faith))، بين القيم الدينية والدين، إن الدين هو كل ما يختص بامور سماوية غيبية، والذي يخص الأديان السماوية. أما القيم الدينية أو ما هو ديني، فهو يدخل إلى تجربتنا حينما ندرك اتجاهاً اساسياً في حياتنا، فنبدأ بتنسيق مختلف الاهداف، التي ننشدها، في ذات منظمة وفي موقف يستمر صامداً بالرغم من التغيرات التي تطرأ على محيطنا... ان الموقف الديني هو متابعة المثل العليا الموجودة[1]، وهذه المثل التي تؤخذ من صميم التجربة المعاشة، وليست مثل خارجة عن نطاق الخبرة، لذلك يحدث تعارض بين القيم الدينية والاديان، وهذا التعارض في نظر ديوي، "لا يمكن تخطية، فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان، وطقوسها، لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية"[2].

كما أن هنالك فرقاً آخر بين القيم الدينية أو كما عبر عنها ديوي بالاتجاه الديني وبين الدين، يقول ديوي "ان الاتجاه الديني باعتبار انه توجيه لامكانيات الوجود، واخلاص لقضية تلك الامكانيات، ومتميز عن التسليم بما يعطي في الوقت الحاضر، يخلص نفسه تدريجاً من هذه الالتزامات الفكرية الضرورية، ولكن ايضاً الدين قلما يقفون لملاحظة ما يقدم من اساس المنازعات الجارية مع كشوف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، انما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى ان حقيقة كل شيء ممتاز وقوفه مما يكون جديراً باسمى اخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق"[3]، فالدين يلتزم باعطاء ادلة مسبقة تكون هي الاساس التي تعتمد عليه حقيقة الأشياء، اما الاتجاه الديني فلا يعتمد على ادلة مسبقة تعكس حقيقية الأشياء.

أراد ديوي أن يكون الدين مرابطاً للطبيعة وليس متعالياً عليها، وهذا يتم من خلال رسم مثل أعلى لنا نحاول أن نسير وفقه بإرادتنا لا أن يفرض علينا فرضاً، وهذا هو الإيمان الذي عبر عنه ديوي بقوله "ويجب أن أصف هذا الإيمان بأنه توحيد النفس عبر

(1) رانـدال، جـون هرمـان، مدخـل إلى الفلسـفة، ت: ملحم قربان، دار العلـم للملايين، بيروت، 1963، ص318.

(2) شنيدر، هربرت،تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394، نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك))، ص 28.

(3) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331، 332.

الإخلاص لأهداف مثالية متضمنة، تتقدم به إلينا المخيلة وتستجيب له الإرادة الإنسانية وكأنها جديرة بالسيطرة على رغباتنا واختياراتنا"[1]، وقد ربط ذلك بفكرة الله، إذ اعتبر الله هو العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير اوضاع الحياة على مقتضاها[2]، هذا وقد اعطى ديوي لهذه العلاقة اهمية كبير. لأن فكرة الله في نظره بوسعها توحيد المصالح والطاقات المتناثرة الان، وبوسعها توجيه الفعل وتوليد نار العاطفة وضوء الذكاء، وانها مسألة قرار فردي، هل أن المرء يريد اعطاء اسم الله لهذه الوحدة العملية فكراً وعملاً؟[3]؛ ويتمخض عن ذلك أن ديوي قد فرق بين فكرتين رئيسيتين، وهما الرأي والمعرفة. ان الفرق بين الاعتقادات المحمولة من قبل والاعتقادات المحمولة بعد توسط السلوك التجريبي، فإن الرأي هو ما يعتقده الناس حول شيء قبل وقوعه، والمعرفة هي اعتقاد بهذا الشيء فيما بعد[4].

ويلاحظ مما تقدم وجود نزعة تفاؤلية في مفهوم ديوي للدين، هذه النزعة تقتضي السعي والتواصل في تحقيق امكانيات الطبيعة المتاحة الينا، وان يكون الموقف تجاهها موقفاً ايجابياً بناءً، يسعى إلى التطور والرقي في هذه الحياة، والايمان يجب ان يخلص لمثلاً اعلى وقد قال ديوي هنا "ان الايمان الديني الذي يتعلق بإمكانيات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش، سيتجلى عنه - بإخلاص للمثل الأعلى - التقوى نحو الواقع، الذي لن يتنازع الإيمان الديني وإياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه، على العكس سيحضى كل ما كان وسيلة لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير، كما سيظهر بذلك كل ما يتجسد فيه المثل الأعلى، إذا لقي تجسد"[5].

وهكذا يتضح بأن ديوي لم يرفض الدين بصورة نهائية، بل أراد تخليصه من النظرة الجامدة للعالم، وأراد أن يكون "إحلال الإيمان بنزعات العصر واتجاهاته النشيطة الفعالة، محل الفزع منها ومحل بغضها، وبتوجيه شجاعة الذكاء إلى المعني بنا، حيث توجيهنا التغيرات الاجتماعية والعملية"[6].

(1) راندال، جون هرمان،مدخل إلى الفلسفة، ص 320، نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك))، ص 33.
(2) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 216.
(3) Otto, Max, John Dewey: A common Faith, p 3.
(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and American Public Religion, p.2.
(5) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 334.
(6) ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ص 339.

ثالثاً: الإيمان المشترك ((الشائع))

يخلص ديوي إلى حقيقة لا يمكن انكارها أو تغاضيها، الا وهي ان الدين الحقيقي يجب ان يكون دين الإنسانية جمعاء على اختلاف انماطها، وليس تعددية دينية، ذلك لأن تاريخ الإنسانية عبارة عن نسيج مترابط، عبارة عن تطور تراكمي لما حققته الإنسانية باجمعها، لا يمكن ان يكون كل فرد له تجربة خاصة به معزولة عن الواقع المعاش، هذا "ويتوقف نجاحنا على معونة الطبيعة، الإحساس بكرامة الطبيعة الإنسانية، ديني بقدر ما هو الإحساس بالرهبة والاحترام، عندما يستند إلى الإحساس بأن الطبيعة الإنسانية جزء متعاون في كل أكبر"(1)، ان ديوي ينطلق من الواقع لتحقيق المثل الاعلى بموقف ديني، الذي يهدف إلى النجاح والتطور والاستمرارية في هذه الحياة، وليس الانطلاق من مثل عليا نتقيد بها ونسير على ضوئها.

فالاعتقاد المشترك في نظر ديوي هو ممارسة عملية في الإبداع الثقافي، كما يعد نظرة شمولية للمجتمع من اجل النهوض والبناء في معترك الحياة، وعد الاعتقاد بوصفة مسألة ولاء للمثاليات المسقطة خيالياً في الخبرات المتمتع بها على نحو شائع، وتصبح الالوهية وظيفة توحيد المثاليات مع بعضها البعض ومع الظروف الواقعية(2).

هذا ويختتم ديوي قوله عن الايمان " ونحن الذين نعيش الان اجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق، إنسانية تفاعلت مع الطبيعة، والأشياء الاثمن في حضارتنا ليست من صنع ايدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتي نكون حلقة من حلقاتها، اننا مسؤولون عن حماية تراث القيم الذي استلمناه، ونقله وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا ان يتسلمه اصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولاً واعظم انتشاراً مما تلقيناه، وفي هذا تقوم جميع العناصر لايمان ديني لن يقتصر على فرقه أو طبقة أو جنس، لقد كان مثل هذا الايمان في صميم القلوب الايمان المشترك لبني الإنسان، ويبقى اليوم ان ينتقل هذا الايمان المشترك من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق"(3).

---

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 321 نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك)).

(2) Robbins, J. Weslcy, Acommon Faith Revisited, p.1.

كذلك ينظر: Robbins, J. Wesley, Religious naturalism ((Humanistic Versus Theistic)), p.1.

(3) ينظر: راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 322، نقلاً عن ((الايمان المشترك)). كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 145، ايضاً نقلاً عن كتاب جون ديوي ((الايمان مشترك)).

نحو لاهوت بلا إله:
المقدس والدين في فكر هيدغر

د. إسماعيل مهنانة[1]

لقد دأبت الأدبيات الفلسفية على تصنيف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (M. Heidegger, 1889-1976) في خانة "الوجودية الملحدة"؛ فيما على الفكر المتبصر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا؛ وفكره، كما سنكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وألبير كامي A. Camus، إن مثل هذه التصنيفات المتسرعة لا تنمّ إلا عن جهل مطبق، وهي تصنيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات الهيدغرية، إن موقف هيدغر من المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة أشد الارتباط بفكره حول الوجود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم، أما نحن معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبر عن انسحاب الآلهة من العالم، وليس عن حضورها: "لقد وصلنا متأخرين كثيرا عن الآلهة ومبكرا عن الوجود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود"[2]. يقول لنا فيلسوف الغابة السوداء.

يبقى صحيح أن هيدغر يسعى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها الميتافيزيقا الغربية لحد الآن، لكنه لا ينكر بتاتاً الألوهية باعتبارها أفقاً لخلاص الإنسان، إن ما ينكره على الإله الأفلاطوني - المسيحي هو كونه إلهاً أخلاقياً: "إن مفهوم الإله باعتباره قيمة هو الموت الحقيقي للإله"[3]، أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطاً، وهذا حط من ماهية الإله: "إن إعلان الإله" بوصفه القيمة

---

(1) أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة قسنطينة، الجزائر.

(2) Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions III p. 21.

(3) —, Chemins qui ne mènent nulle part, p319

الأكثر سمواً "هو حظّ من ماهية الإله"[1]، لقد كان هدف هيدغر دوماً هو فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود، إن نسيان الوجود يعني كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي، فالمقدس سواء ما تمّ تفكيره داخل براديغم الميتافيزيقا أو ما لم يفكّر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود، ولنتأمل ما لم يفكّر بعد في الرسالة إلى جان بوفريه: Jean Beaufret.

"... ليس إلا بناءً على حقيقة الوجود يمكن تفكير ماهية المقدس، وليس إلا بناء، على ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية الألوهية وليس إلا في ضوء ماهية الألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب أن تعنيه كلمة إله"[2].

والحق أن البحث عن الإله قد ظلّ شوقا خفيا يحرّك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحله، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيرا حاسما، وباتفاق كل شرّاحه؛ فإن مفهومه "للتزمّن الأصيل" تشكّل في ضوء التجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب الظن أن هيدغر قد كابد أزمة روحية مريعة تجلت هالتها العليا في "الوجود والزمان" 1927: إن الدازاين Dasein، أي الوجود الإنساني المتعيّن، ليس إلا هذا التدفق الزماني الممتد بين الولادة والموت، ولهذا فهو دائما في عجلة من أمره، مستبقا موته الخاص، ومستسلما إلى الثرثرة والفضول التي تحوله إلى موت عام يعني الجميع ولا يعني أحد بعينه، إن المسيحية البدائية وحدها فهمت تناهي الدازاين في هذا الدفق المريع، وهي جاءت بالضبط كأمل ورجاء (خلاص) في وقف هذا الدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي، والإيمان الإسكاتولوجي (الآخرة).

بدأ هيدغر سنة 1918 متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلا أنطولوجيا، وقدم قراءته حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها ياسبرز إلى هيدغر بتاريخ 1 أوت 1921 يقول له: ".. لا أحد من الفلاسفة الشباب يهمّني رأيه مثلما يهمني رأيكم سيدي"[3]، لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي كما كابدها

(1) —, Lettre sur l'humanisme, op. cit., p. 129.

(2) Lettre sur l humanisme; Tr, Jean Beaufret, Aubier, p 135:" ce n'est qu'a partir de la Vérité de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sacré, ce n'est qu'a partir de l'Essence du Sacré que se laisse Penser l'Essence de la Divinité.ce n'est que dans la Lumière de l'Essence de la Divinité que peut être Penser et dir ce que doit nommer le mot Dieu". (التسويد من عندنا) وهي عدد المقدسات التي لا يزال هيدغر يحصيها.

(3) Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers, Tr. C-N Grimbert, Gallimard, 1996, p 19.

وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه الانطولوجية الأساسية، ويخبرنا غادامير أنه: "في سنة 1920 انقضّ هيدغر على مفهوم ياسبرز عن الطاقة الشريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت ذاته"[1]، فقد قادته تعليقاته حول كتاب ياسبرز "سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة "العالم" بوصفه معطى نسبي يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول إن مسيحية هيدغر تقوم خلفية لاشعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل، فكان ثمة التأثير الذي استمده من كتابات مارتن لوثر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين، لا سيما استغراقه في الإيمان الأخروي الأساسي لدى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعاً من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي."[2].

ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي بداية العشرينيات، حضوراً متساوقاً لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أوغسطين سنة 1922، وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول إن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديغم المسيحية كان استكمالا لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية حافزا لمحاضرة "فينومينولوجيا الدين" سنة 1923 وقد لاحظ المسكيني بحق: "أن هيدغر لم يسعى ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراد يغم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر الفينومينولوجيا نفسها منه"[3].

يُعدُّ أوغسطين أول من كشف عن البنية الزمانية للنفس عبر مفهومه ل"تمدد النفس"، فالنفس تتمدد نحو المستقبل تخيلا، ونسمي ذلك إرادة أو رغبة، وتتمدد نحو الماضي بالتذكّر، ونحو الحاضر بالانتباه ونسمي ذلك إدراكا، وحده مثل هذا التمدد من شأنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجرّه عليها دفق الزمانية الأصلية الذي ينساب في

---

(1) غادامير، طرق هيدغر،(تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت، 2007، ص 48.
(2) غادامير، طرق هيدغر، م س، ص223.
(3) نقد العقل التأويلي، م س، ص 106.

غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى الذاكرة عند أفلاطون من حفظ للحقيقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم يكن في حيازة الفلسفة اليونانية، ذلك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوما محل تفكير فلسفي، بل إن هيدغر يجرؤ على القول إنه: "ليس لآلهة الإغريق أية علاقة بالدين"[1]، لقد كانت آلهة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا تلزم الإنسان أي إلزام، ولهذا لم يفكّر المقدس تفكيرا فلسفيا، وهو ما فكره أوغسطين ولكن في حدوده التاريخية، فقد بقي فكره محكوما بخلفية لاهوتية تمنعه من الذهاب إلى استجلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي في النفس: "إن هذا اللوغوس المطلق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية خلاقة غير متناهية: يظل الوجه المعقول للعلامة مدارا ناحية الكلمة والوجه الإلهيين"[2]، والكلام لدرّيدا.

ليست حدود أوغسطين إذن ناجمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصاراً أصلياً لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلا في أفق الأنطولوجيا الحديثة، ورغم ما تزعمه هذه الانطولوجيا من تجاوز للأحكام الدينية، فإن البنية التيولوجية لا تزال تخترق نسق الفلسفة الحديثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد حلّ سلطان الوعي والعقل محل سلطة الإله البائدة ومحل نفوذ التعليم الكنسي"[3]، إلا أنه يعود إلى القول أن المسيحية كانت دوما مشكلة الفكر الحديث: "إن الفكر الحديث يبدو من حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاما وصعوبة بالنسبة لنا، ذلك أن مؤلفات وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو من تعقيد وتقاليد، وهي تغوص دائما في جدل يتعلق بالمسيحية."[4]، وبلغة أركيولوجية نقول أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية والكوجيتو الديكارتي الذي تتأسس عليه كل الفلسفة الحديثة، جاء نتيجة المزاوجة بين "النفس" الأوغسطينية و"اللوغوس" اليوناني، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي تقول أن المسيحية كانت الاكتمال التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه ينبغي تفسير وجود النفس، أي اللوغوس في أفق تزمّن الدازاين، حتى يتم تجاوز الميتافيزيقا والمسيحية معاً.

(1) Heidegger et E. Finke, Héraclite, op.cit., p. 22.

(2) دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص 113.

(3) Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit., p. 264.

(4) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 88.

لقد بقيت التجربة المسيحية تلقي بأطيافها على فكر هيدغر، في مدونة 1927، عبر مفاهيم الزمانية الأصلية، العناية، العالم، والوجدان... الخ".. إن "الوجود والزمان" هو ثمـرة هـذا الحوار بيـن المنظور الأنطولوجي المنحدر مـن الميتافيزيقا الغربية والمنظور الوجودي، المهمل في غالب الأحيان من طرف اللاهوت المذهبي، ولكن داخل تجربة الإيمان المعاشة"[1]، حتى إن موضوعة العدم في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من الشرّاح نوعا من الإزاحة الانطولوجية لموضوعة الصحراء الإنجيلية، كما أن النـداء شـبه الدينـي إلى أصالة الوجود - نحو - الموت هـي الصيغة الأكاديمية لمفهوم "روح الجـد" فـي الميتافيزيقـا المسـيحية، وحتى فيما بعد، بقي يحـدوه في ذلك إيمانه الراسـخ أن المسـيحية جـاءت لتكشـف عن ماهية الفلسـفة اليونانية، وتحقـق إمكانياتها القصوى، بل يمكننا الذهاب بعيدا في هذا الدرب كما فعل جان غرايش، أكبر شارحي هيدغر الآن، الذي يفترض أن هناك مشـروع ثاوٍ في هيدغر الأول مؤداه، أن المسـيحية كانت تحويرا تاريخيا أساسيا لكل الدازاين اليوناني حيث تم تأويل التراجيدي اليوناني إلـى "امتحـان" دينـي[2]، كمـا يمكن فهمه بسـهولة من قصة "أيـوب"، وهنا تبدو أطياف كييركغـارد واضحـة، فمنذ درس 1930/ 1931 حول فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقف هيدغـر علـى الأصـل الأنطو-ثيولوجـي للميتافيزيقـا الغربية، على نحو مكنـه من إعادة تخريـج طبيعـة العلاقـة بيـن الميتافيزيقـا اليونانية واللاهوت المسـيحي علـى نحو أكثر طرافـة: فالأمـر لا يتعلـق بمجـرد تأثير لاهوتي مسـيحي فـي بنية الانطولوجيـا اليونانية، بـل إن الأنطولوجيـا اليونانيـة نفسـها تنطوي على ماهيـة انطو-ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلـك هـو الـذي جعـل ظهـور اللاهوت المسـيحي ممكنا، أي أن السـمة اللاهوتية للأنطولوجيـا لـم تتـأت من كـون الميتافيزيقـا اليونانية قد تم تمثلها فيمـا بعد من طرف الكنيسة المسيحية وتحويلها من طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور الموجود كموجود.

وقـد واصـل تنميـة فرضيتـه هـذه عبـر كل كتابـات الثلاثينيـات، وخاصـة كتـاب "نيتشـه"(1930-40) وقـد توج هذا الشـوق الخفي ب" مذهـب أفلاطون حول الحقيقة" 1940، الذي لم يحاول فيه قول شـيء حاسـم بقدر ما دشّـن فيه القول الفلسـفي، وفتح

J.P. Raswenberg, La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971. p. 38. (1)

Jean Greiche, l'arbre de la vie et l'arbre du savoir, pp. 66. (2)

الخطوط العامة لإعادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة المسيحية التي ينطوي عليها فكره، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى بداية حياته الفلسفية في التمرس على تأويلية أفلاطون، شيئا من خيوط هذا البحث عن الإله المفقود عند هيدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى أفلاطون (تيماوس)، يصممه إله فنان مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عمّا هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول هذه الأسطورة الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكّل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم هي، المادة وأصل الحركة، والشكل والغاية والزمان والمكان"[1]، إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية، وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي موضع آخر يستأنف غادامير القول في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيدا، بالرسالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على محاولاته مع أرسطو"[2]. إن أهمية أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة وحسب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة، بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية.

يمكن فهم أولى محاضرات هيدغر حول أرسطو سنة 1922، بشكل أفضل في ضوء آخر محاضراته سنة 1966 بعنوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج مفهوم الطبيعة باعتباره مفهوما ميتافيزيقيا، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس الخصائص والقدرات التي سيعزوها اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزوس Phisus هو ما ينمو وينتشر بذاته، إنه مصدر كل هذه الحركة التي تطبع كل الموجودات، إن الطبيعة علة الحركة في الزمان والمكان، لأن الحركة تفهم هنا كنمو أي تتجه نحو غاية قصوى هي الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة للمادة، وإذا كان الكمال أو الصورة هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية العلل (العلة المادية، الصورية، الفاعلة) على سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن ما أوصل مذهب العلل الأرسطي إلى الدور والانسداد، ومعه

(1) ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة، (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس 2002، ص 108.

(2) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 354.

الفكر اليوناني قاطبة، هو أن كمال الصورة الذي هو علة العلل؛ يشترط مسبقا علة تتصور هذا الكمال وتدبر على أساس هذا التصور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ العلة هي التي جعلت فيزياء أرسطو تحتاج إلى عنصر ما بعد-فيزيائي، وتفتح الفكر على الميتافيزيقا واللاهوت، يقول هيدغر: ".. معلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه وها أن فكرنا يدور"(1).

رب دور أراد الفكر اللاحق لأرسطو كسره بالتعالي، وخاصة الأفلاطونية المحدثة، فالمسيحية لم تتمثل الفلسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية المحدثة، بل القرون الوسطى بأسرها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما تأولتهما الأفلاطونية المحدثة، وهو ما جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وبالنسبة لهيدغر فإن الفلسفة الحديثة لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل، وليس الذاتية المتعالية إلا استجابة لهذا الإرث؛ يقول لنا غادامير: "أن الأفلاطونية المحدثة، كما نسمي هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وكان هذا المفكر أيضا هو أفلاطون القرن التاسع عشر."(2)،وعلى هذا؛ فعلى كل هيرمينوطيقا مقبلة أن تعيد تشكيل تصور جديد لتاريخ الفلسفة الغربية وخاصة في علاقتها المعقدة مع المسيحية والأفلاطونية المحدثة، ثمة ثورة هيرمينوطيقية دشنها هيدغر بمفهومه للبنية الأنطو-تيولوجية للميتافيزيقا الغربية والتي يجب تفكيرها دوما داخل الاختلاف الانطولوجي: "تنحدر البنية الأنطو-تيولوجية للميتافيزيقا من انتشار الاختلاف"(3).

تنمحي المواجهة بين الانطولوجيا الميتافيزيقية واللاهوت الوجودي؛ شيئا فشيئا أمام مواجهة تاريخية بين مفكّري اليونان والميتافيزيقيين المتأخرين، هيجل ونيتشه: لاهوتيي موت الإله، ومن هنا تتأتى ضرورة تأويل نيتشه وهيجل وهولدرلين، إن مناظرة هيدغر مع نيتشه تهدف في الأساس إلى قطع شوط مهم مع الميتافيزيقا من أجل فسح المكان لقدوم الآلهة، الآلهة التي كانت تجربة هولدرلين الشعرية كلها تعبيرا عن فرارها، فمن "الفن باعتباره إرادة قوة" (الكتاب الأول في تأويل نيتشه) إلى محاضرة "الفن والمكان" يحاول هيدغر فسح المكان عبر الشعر الذي يسمّي المقدس: "فسح

(1) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر ساق، ص 34
(2) غادامير، بداية الفلسفة، م س، ص ص 77-76
(3) Heidegger, Identité et Déférence, in Question I, Op. Cit. p. 305.

المكان، إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور للإلهي الذي طالما تأخر"[1]، يسمي هيدغر هذا الإله في "المساهمة في الفلسفة" بالإله الأخير، فما هو الإله الأخير وفيما يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي على الخصوص؟

يعرّف هيدغر الإله الأخير بأنه: "الآخر تماما إزاء الآلهة التي قد - كانت، وبخاصة الإله المسيحي"، إن الإله الأخير هو ما يستنفد فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن استنفاده بسبب الإفراط في عدميته، وهو معنى "موت الإله" لدى نيتشه، إن الإله الأخير ليس إلهاً أخلاقياً لأنه لا يأمر ولا ينهى فهو إله الشعر وليس إله الوحي، ولهذا فهو إله التناهي في مقابل لانهائية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرلين، يقول بوفريه: "الآلهة عند هيدغر ملائكة بوجهة نظر هولدرلينية"[2]. إن سلسلة البانثوسيات panthéismes التي أنتجتها العصور الحديثة من اسبينوزا إلى هيجل إلى موت الألوهية لنيتشه، يعتبرها هيدغر تخريجات "علمانية" مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحداثة الفلسفية، في حين أن تجاوز ميتافيزيقا الحداثة يقتضي فتح الفضاء لعالم الآلهة مختلفاً، يقول آلان تورين: "إذا كانت الحداثة تقوم على الفصل بين الماهيات والظواهر وإذا كان الفعل التقني والعملي يختص فقط بالظواهر، كان مجالنا الثقافي والسياسي بالضرورة مجالاً لتعدد الآلهة، بما أن وحدة التفسير العقلاني للظواهر تكون منفصلة عن عالم الآلهة الذي لم يعد له من الآن فصاعدا أي وحدة"[3].

والحق أنه منذ دروس 1931 حول "فينومينولوجيا الدين عند هيجل" تحول هيدغر جذريا عن "الإلحاد المنهجي" الذي ميّز "الوجود والزمان" وبدأ يأخذ مسالة الألوهية مأخذ الجد إلى أن أخرج مفهوم "الإله الأخير" في "المساهمة في الفلسفة" 1938، وقد بين غادامير الموقف الديني لهيدغر بصورة حاسمة حيث يقول: ".. أود أن أبين أن فهم هيدغر بوصفه مفكرا ملحدا، إنما هو سوء فهم يستند فقط إلى فهم سطحي"[4]. هكذا

---

(1) Heidegger, l'Art et l'Espace, in Questions IV, Op. Cit. p 273

(2) J. Beaufret, Entretiens, Op. Cit. p 171

(3) آلان تورين، نقد الحداثة(تر: أنور مغيث) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 252

(4) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 343

يبقى فيلسوفنا متعذّر عن كل تصنيف، لقد أراد هيدغر شق طريقه خلف كل الانتماءات والنزعـات والعقائـد، فوجـد نفسـه مفتوحا علـى كل الاتهامات وأشـكال التبنّي، بل أن ثمـة مـن يـرى فيه المفكر الذي جمع كل التيارات المناقضة في قبضة واحدة، ففي نص متحامـل لـكارل لوفيـت K. Lowit فـي يصف هيدغـر أنه: "يسـوعي (جزويت) بحكم التربيـة، وقـد أضحى بروتسـتانتيا بالتمرّد، مدرسـي دوغمائي بفعل دراسـته؛ وبراغماتي وجـودي بالتجربـة، لاهوتـي بالتقليـد؛ ولكنه ملحد كباحث، لقد أنكـر تكوينه متنكر في زي مؤرّخ، وجودي مثل كييركغارد؛ ولكنه مع إرادة النسقية الهيغلية، بقدر ما هو جدلي المنهج أصلاني الأفكار، جذري في أسئلته؛ ولكنه متواطئ مع الأشياء اليومية"[1].

العهد وإقامة الأربعة

يتفـق معظـم شـرّاح هيدغـر أن سـنة 1936 هـي سـنة التحـول الكبيـر لفكـره من الانطولوجيا الأساسـية نحو حقيقة الوجود، فهي سـنة بداية فكر العهد Ereignis الذي أسـفر عنـه المنعـرج الهيرمينوطيقـي، وهـو محاولـة جذريـة فـي التفكير مـا وراء الفكر التصـوري واللغـة الميتافيزيقيـة: ".. العهـد Ereignis هـي الكلمة الهاديـة لتفكيري منذ 1936"[2]،يقـول هيدغـر، نشـير أنـه لا يوجد مقابل عربي لكلمـة Ereignis ولا حتى في اللغـات الأوروبيـة الأخـرى، حرفيا يعني "الحدث" أو الحـدوث، ولكنه حدث محروم من صفة التكرار لأنه ينتمي إلى تزمن الوجود، فهو إذن حدث خاص ومخصوص Das Eigen، ولذلـك هنـاك مـن يترجم الكلمة بالحدث الخاص، إنـه حدث الالتقاء القدري بيـن الوجـود والزمـان فـي إضاءة الدازايـنDasein، فهو إذن نوع مـن "العهد" والتعاهد تـم بيـن الزمـان والوجود في انفتـاح الدازاين نقطة تقاطعهما وثمـرة تعاهدهما، وهو ما جعل كلا من "فتحي المسـكيني" ومحمد محجوب يقترحان كلمة العهد؛ عربية قرآنية ﴿ ... إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: 34]. يقول محجوب: "أن يكون الوجود عهد إذن: فليـس فـي ذلـك أكثـر مـن كونه يعهد بالإنسـان إلى الوجـود مقاما لـه، وبالوجود إلى الإنسـان راعيا له"[3]. فالإنسـان في نهاية التحليل يتعين بالقرب من الوجود بوصفه

---

(1) Karl Lowith, ma Vie en Allemagne avant et après 1933, Hachette, 1988, p 63-64

(2) المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 35

(3) محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 63

حارسا للوجود من الانطفاء والسقوط في صمت الموجود، فمعنى الرعاية والحراسة هو المقام الذي يكون فيه الإنسان إضاءة لحدث التزمن؛ وبالتالي متلقيا لهبة الوجود، يخبرنا هيدغر أن: "الزمن ليس من صنع الإنسان والإنسان ليس من صنع الزمن، لا يوجد هنا صنع لا يوجد هنا فعل"[1]، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعيّن وهي معاني العهد، إن العهد هو آخر التخريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز الميتافيزيقا بتجاوزها الوجود نفسه: ".. إن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث المستحوذ Ereignis الذي بداخله يتم تجاوز الوجود نفسه"[2]. يتضمّن العهد إذن؛ الوجود بوصفه هاوية بلا قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب للأساس، وهو ما يعزز ترجمة الـ Ereignis بالعهد على مسار الآية القرآنية المتضمنة لكل معاني العهد: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ [طه: 115].

لنعاود التسآل عن وجود الموجود: أن يوجد الموجود يعنى أنه يحضر للإنسان، يحضر في أفق الدازاين Dasein (الوجود الإنساني)، وهنا ليس الدازاين هو من يتقدم نحو الموجود لأن الدازاين مقذوف منذ البدء خارج ذاته، مقذوف بوصفه ليس ذاته، بل أن الموجود يتقدّم بموجب حركة التخارج التي من شأن الدازاين، وهي الحركة التي يتحدد بها الدازاين باعتباره "ليس ذلك الموجود.."، إن الموجود ينتشر في هذه الليسية: "الوجود: السماح بالانتشار - في - الحضور.. الانعتاق من المنسحب، الوجود: المنح، ما ينعطي"[3]، الوجود هو منح الموجود لذاته في أفق الدازاين، وهنا نتساءل عن طبيعة الأفق الذي يفتحه انتشار الموجود بالقرب من الدازاين، إن العصور الحديثة بهيت تتصور الأفق في معنى المقولات الكانطية وخاصة الزمان والمكان، وهي صور قبلية تتقوم بهما الذات على منوال ما، في حين أن الأفق مفكرا في ضوء العهد يعني أن تزمن الدازاين خارج ذاته يفتح فسحة حرة يتلقى داخلها هبة الموجود: ".. الأفق هو الفسحة La contrée التي تنفتح لحضور الأشياء أمام الأشياء"[4]. وما يهم هنا هو أن الفسحة التي يفتحها التزمن تكون حرة رغم أنها محكومة بأبعاد الزمن ومقامات التوقّع

(1) Heidegger, Questions IV, op. cit., p. 36

(2) Heidegger, Essais et Conférences, op. cit., p. 82.

(3) Heidegger, Temps et Etre, in Question IV, op. cit., p. 199.

(4) Heidegger, Sérénité, In Questions III, Op. Cit. p 155

والانتظار والنسيان، تستمد الفسحة حريتها من كون التزمّن يتخارج من دون هدف أو معنى، وهي الحرية التي تجعل 'الفهم" أو الحضور والإقامة ممكنين: ".. فسح المكان يعني جلب الحر، المنفتح، المكاني، من أجل إقامة وسكن الإنسان"[1]. إن المكاني هو ما يفتح المكان، وليس المكان سابقا أو متعاليا، فأن يتخارج الدازاين ويتحدد باعتباره "ليس هو.." يعني أن يكون في حالة انتظار بدائية وأصلية، إن التخارج تزمنا هو التوجه مستقبلا بشكل بدئي:".. العلاقة بالامتداد الحر هي الانتظار، والوجود - في - الانتظار يعني: أن نُترك لننخرط داخل انفتاح الامتداد الحر"[2].

يوجد داخل هذه العلاقة وحدها كل ما هو إنساني، أي كل ما ينتمي إلى الدازاين في علاقته بالإلهي، الإنسان هو البعد الإلهي في الدازاين وليس كل الدازاين، لأن الإنسان هو أفق الظهور الوحيد، أي أفق الفسحة: "... فسح المكان: إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور الإلهي الذي طالما تأخر"[3]. الفسحة إذن هي ما ينفتح من الأرض على السماء بدخول الدازاين إلى قلب الموجود، إن كل ولادة جديدة لدازاين ما؛ هي انفتاح لثقب الإضاءة في الأرض المغلقة للموجود، انفتاح للأرض على السماء، وكل نهاية هي انغلاق للأرض على السماء، وبين الولادة والموت يحمل الفانون موتهم الخاص تزمّناً: ".. عندما نقول الأرض.. عندما نقول السماء.. أو عندما نقول الفانون أو الإلهيون نفكر سلفا في الثلاثة الآخرين إلاّ أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة"[4]. الموت إذن هو سر كل انفتاح للأرض على السماء، وهو سر إقامة الفانون في بعد الإلهي، لأن الموت هو إمكانية ألا تكون هناك إمكانية: ".. إن الموت من حيث هو نهاية الدازاين، إنما هو إمكانه الأخص، الخلو - من - العلاقة واليقين، وبما هو كذلك، اللا متعين الذي لا يتجاوز"[5]. الكائنات الأخرى لا تموت بل "تفسد"، فالإنسان وحده يموت لأنه يحمل موته الخاص منذ الولادة، وهو يتخارج تزمنّا بهذا الموت - في - حركة، إن التخارج هنا يكون كلاما أي لغة وتعبير، ولهذا يسقط الإنسان بموجب هذا التعبير المتخارج

(1) Heidegger, l'Art et l'Espace, In Questions IV, p 272

(2) Sérénité, p 163

(3) l'Art et l'Espace, p 273

(4) Heidegger, bâtir, Habiter ,Penser, In Essais et Conférences, Op. Cit. p 177

(5) Etre et Temps, p. 258.

كل رؤيته للعالم تحت تجربة الموت، إن كل أشكال الثقافة والفن والدين والفكر التي أنتجها الإنسـان تنتمي إلى هذا التعبير Ex-pression (أي الضغط المتخارج)، والضغط هـو قلـق المـوت، يقول هيدغر: "..الإنسـان وحده يموت وذلك بشـكل متواصل طالما بقي على الأرض تحت السماء، أمام الإلهيين"[1].

إذا كانـت هنـاك مـن إتيقا(فلسـفة أخـلاق) يمكـن ترتيبها حول فكـر الوجود؛ في هـذا الزمـن التقنـي فيجـب أن تنطلق من معنى الإقامة، ورغم ما يميز فكر هيدغر معاداة للتنظيـر، فـإن إتيقا الإقامة تتوجه هنا في صباح إيكولوجي جديد يحاول إناطته بالوجود الإنساني: "..إن السكن هو بالأحرى دائما إقامة عند الأشياء، إن السكن كصيانة يحفظ الرباعـي فـي ما يقيم عنده الفانون في الأشـياء"[2]. الصيانـة، أو رعاية الوجود هي مهمة "المستقبليون" داخل هذا العهد الرباعي، يبدو أنه فقط وبعد أن تتجاوز البشرية خلافاتها الداخلية، وصراعاتها الضيقة وحروبها التي لا طائل من ورائها، بعد أن تتجاوز بشريات الأرض هويّاتها المصطنعة والقاتلة؛ بعدها فقط يأتي المسـتقبليون لتدارك الخطر الذي يهدد الأرض؛ لأن الخطر سيبلغ درجة لا يستثني فيها أحد، وهنا يتوجب على الإنسانية توحيد الصف: "صيانة الرباعي، إنقاذ الأرض، اسـتقبال السـماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانيـن، هـذه الصيانـة الرباعية هي الماهية البسـيطة للسـكن"[3]، ربما يبـدو هذا الكلام يوتوبيـا لغيـر المسـتقبليين، لنـا نحن "الإنسـان الأخير"، لكننا نحن لـم نعد أحد..، أنت أخيـر يـا صاح لأنك لا أحد..، إننا إنسـان نهايـة الميتافيزيقا الذي يفقد كل صبح جديد شـيئا مـن هويتـه، إن الدازايـن المقذوف عرض الجماهير يفقد وجـوده الأصيل، ويغدو وجهـا بـلا ملامـح، لقد أبدع هيدغر أيما إبداع في وصف ملامح "الإنسـان الأخير" في معرض تحليله للروتينية اليومية للإنسـان المعاصر، إنسـان الجماهير، الإنسـان الأخير، يفقد هويته الثقافية والدينية والإثنية؛ ويتجه رأسـا نحو الهجنة، من حيث لا يشـعر ومن حيـث لا يرغـب، لنقـرأ عـن "آلة الحرب المرتحلـة" كما وصفها دولـوز، أو عن هجنة إدوارد سعيد، وما نراه اليوم من عودة ارتكاسية نحو الهويات الدينية والإثنية؛ يشهد في العمق على موت هذه الهويات، إننا نتمسك بما نحس أننا نفقده، ولا تبعث إلا الأشياء

(1) bâtir, Habiter, penser, in, Essais et Conférences, op. Cit. p 178

(2) Ibid., p. 179.

(3) Ibid., p. 183

الميتة، المستقبليون سيتجاوزون كل هذا للإقامة البسيطة في العهد: "الـ Ereignis هو أكثر اللاظاهر لا ظهوراً، أكثر البسيط بساطة، أكثر القريب قربا والبعيد بعداً الذي نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة"[1]. يقول فلّاح مسكريش مارتن هيدغر.

يوجد الإنسان متزمّنا؛ وبذا هو يشهد على موته ويفتح بتزمنه فسحة تكون عالمه؛ إن الإنسان الأخير يمنح للفسحة اسما لكي يبدأ في تشكيل هويته، لنتذكر مع فيكو Vico أن التاريخ يبدأ حينما تبدأ مجموعة من الأفراد في ربط وشائج حميمية مع المكان.. حيث تتشكل خلفية إدراكية للعقل يقيس بموجبها الأشياء ويسميها/ ليفي ستروس/ ... يتكلم باشلار في "جماليات المكان": ".. أنه داخل المنزل يكتسب حسّا بالألفة والحميمية والسرّية والأمان وهمي أو حقيقي، وما يضفي عليه من قيمة تخيلية أو مجازية تجعله أكثر أهمية بكثير.." [جماليات المكان]، بينما الفسحة ليست من تسمية أحد: "يبدو أن الفسحة ولكي تكون كذلك يجب ألا تكون من تسمية أحد"[2]. إن التزمن يفتح المكان داخل عالم الإنسان، المكان إذن في فكر هيدغر، هو بالضبط البعد الرابع من أبعاد الزمان: "الزمن الحقيقي رباعي الأبعاد" يقولها هيدغر بكل طمأنينة: ".. هكذا، إلى الزمان الحقيقي ينتمي ما اعتدنا على تسميته البعد: la Dimension"[3].

لنتذكر كذلك أن تزمّن الدازاين يكون كلاما، فالكلام يرتب إقامة الفانون، ولهذا يكون المستقبليون أقل كلاماً: "اللغة هي ما يمكّن الانفتاح للمجال؛ حيث الإنسان يسكن بيت العالم المقام في الأرض وتحت السماء"[4]، سيكون حينها قيمة حقيقية لكل ما يقوم به الإنسان، لأن الإقامة ستحفظ تحت نداء الشعراء، وكل ما ينمو حول الإنسان يرنو من أجله: ".. النمو يعني الانفتاح على شساعة السماء، ولكنه كذالك انغراس الجذور في الأعماق الغامضة للأرض... إن كل ما هو حقيقي وأصيل لن يصل إلى النضوج ما لم يصل الإنسان إلى نداء السماء الأكثر سموّاً.. وأن يبقى في نفس الوقت تحت حماية الأرض التي تحمل وتنتج"[5]، إن كل ما ينفتح فوق الأرض وتحت السماء يشهد على هذه الإقامة: "ففي الإزهار الذهبي للشجرة تسود الأرض والسماء، الإلهيون

(1) مارتن هيدغر، كتابات أساسية (تر. إسماعيل المصدق)، القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، ص 175

(2) Heidegger, Sérénité, op. cit., p. 162.

(3) Temps et Etre, in Questions IV, p. 212.

(4) Heidegger, Hebbel, l'Amie de la Maison, In Questions III, op. cit., p. 64.

(5) Martin Heidegger, Le Chemin de Compagne, In Questions III, p 12.

والفانون، في إطارهم يتوحد العالم، لم يعد "العالم" كلمة ميتافيزيقية"[1].

يبدو أن هيدغر يبحث في كتاباته المتأخرة عن معنى غير ميتافيزيقي للعالم، معنى يخلو من إرادة القوة التي كانت توجه تاريخ الغرب طيلة خمسة وعشرين قرناً، سيقف المستقبليون مشدوهين أمام عالمهم، دون محاولة تسخيره أو السيطرة على الأرض واستنفاذ سرّها، سيقفون في سكينة ويحيون لهذه السكينة: ".. السكينة: Gelassenheit إننا نتكلم عن الروح المعادلة لحضور الأشياء"[2]، يبدو إنسان الميتافيزيقا مهووس بالتملك، ولهذا فهو يحس دوما بقلق الانفصال الذي يربطه بأشيائه، وهذا القلق هو مصدر تنامي حاجاته الزائفة وعبوديته لها، كما رأينا في مقاربتنا لماركس، قلق الحاجة هو مصدر غربة الدازاين، وهي الغربة التي تمنعه من رؤية الأشياء على حقيقتها، ولهذا يعلن هيدغر أنه: "... وحدها مساواة الروح أمام الأشياء والفكر - أي السكينة - تفتحنا على السر الذي يمكّننا ألاّ نسقط أبدا من السماء"[3]. ويواصل رسم المسارات التي يفتحها فكر السكينة أمام الإنسان، وأن يكون الإنسان هو الرهان الأول والأخير للفكر؛ وهذا لا يقدم أي مسوّغ للتقهقر نحو النزعات الإنسانية، بل يتوجب الانفتاح على ماهية الفكر بما هو فكر دون إحالته إلى الإنسان، حينها، يقول هيدغر، تستيقظ فينا مساواة الروح: و"حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي ينفتح الفكر على سرها، نستطيع حينها أن نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو أرض جديدة، إلى أرضية جديدة، على هذه الأرضية يستطيع خلق الأعمال الدائمة: التجذّر من جديد"[4].

لقد بدأت فلسفة هيدغر مغرقة في الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت إلى الشعرية بل وحتى الصوفية، وعلى مدار ستين عاما من التأمّل المتواصل، كابد خلالها كل أشكال الفكر الممكنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة، كما يسمّيها؛ وانتهى إلى مشهد غروب قرمزي اللون، متسائلاً عن مصدر النور.. وسر الكينونة، ومستسلما لسكينة المشهد، يقول غروندين: "في هذه الأيام نجد أن كل الفلسفة الهيدغرية التي يمثل المنعطف ذروتها تبدو كتأمل في إقامة الفانون الموسومة بالانفتاح على سر الكينونة"[5].

(1) Heidegger, Acheminement vers la Parole, (tr. J. Beaufret) Gallimard, 1976, p. 26.

(2) Sérénité, op. cit., p. 143.

(3) Ibid., p. 147.

(4) Ibid., p. 181.

(5) J. Grondin, Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger, P.U.F, 1987, p. 112

الممارسة والاعتقاد
حفريات في الثقافة الدينية عند ميشال دو سارتو

د. محمد شوقي الزين[1]

إنّ سؤال الدين من أعوص الأسئلة التي تواجه الباحث، ليس فقط كموضوع للدعاسة، ولكن أيضاً كثقافة في الانتماء. قد يكون الباحث داخل ما أسمّيه "الإحاطة الدينية" مرتبطاً بها بنوع من "العقد" الرمزي، يَسْبح فيها ويُسبّح بها، يدعو إليها وينافح عنها؛ أو العكس، قد يكون خارج هذه الإحاطة، يراقبها ويتفحّصها، يدرسها ويسعى لفهمها، أي يجعل بينه وبينها مسافة، إبستمولوجية ونقدية، للوقوف على نظام تكوّنها ونمط اشتغالها. وتكمن المعضلة في مقاربة الدين في هذه الحافّة بين الانتماء وعدم الانتماء، بين الداخل والخارج، ويقول دو سارتو بصريح العبارة أنّ "الديني يُقلق ويثير الفضول أكثر من أن يثير الهيبة أو الإذعان"[2]. ففي هذه العتبة بين الإذعان لتصوّر ومعالجة خطاب، بين الانتماء إلى ثقافة وقراءة ظاهرة، تكمن صعوبة مقاربة الدين. إذ هناك نمطان في المعالجة: 1- دراسة الدين كهوية ينتمي إليها الباحث ويعقد أواصر رمزية وعاطفية وثقافية معها وتكون دراسته له هو ترميم للهيكل وإصلاح للمبنى وأقلمة للخطاب؛ 2- دراسة الدين كموضوع يعالجه الباحث في مختبر أفكاره وأدواته التقنية باللجوء إلى المقاربة النقدية والمقارنة التاريخية. إذا أخذت مثال دو سارتو، فهو يقع على الحافّة بين "الانتماء" و"النقد"، فيشكّل بذلك تقاطعاً (*chiasme*) بين الوجود داخل الإحاطة والتحرّر الفعلي من قبضتها.

فكيف يمكن التوفيق بين الانتماء إلى إرث ديني مثقل بالتاريخ وبالذاكرة، الجريحة والحرجة، واتّخاذه موضوعاً للقراءة العلمية بالأدوات النقدية والتأويلية والتفكيكية؟ لفهم هذه الحافّة التي يقف عليها الباحث، وأخصّ هنا بالذكر ميشال دو سارتو، ينبغي رؤية كيف

---

(1) استاذ الفلسفة في جامعة بروفونس – فرنسا.

(2) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، باريس، منشورات سوي، سلسلة محاولات، 2003، ص 25.

تطوّر الرجل في مساره الفكري والأكاديمي. إذ كان ينتمي إلى "الحركة اليسوعية" منذ 1950 وحتى وفاته سنة 1986؛ وطلباً من الحركة، قام ببحث معمّق في تاريخ اليسوعيين منذ نشأتهم مع القديس إينياسيو دو لويولا (1491-1556) وحتى أفول حركتهم في القرن الثامن عشر. وانصبّ اهتمامه على نماذج فرنسية، أمثال بيير فافر (1506-1546) حيث خصّص له رسالة في الدكتوراه بقراءة نقدية لمذكّرته[1]، ثم الطبعة النقدية للإرشاد الروحي للقديس يوحنا يوسف سورين (1600-1665) ولمراسلاته، أحد أعلام العرفان في بوردو الفرنسية[2]؛ بالإضافة إلى كل الحلقات الدراسية التي زاولها دو سارتو في ميدان علم اللاهوت والعرفان والفلسفة واللغات القديمة (اللاتينية، الإغريقية، السريانية).

وعكوفه على إخراج مراسلات يوحنا يوسف سورين ربطته بالتحليل النفسي لما تنطوي عليه النصوص العرفانية من ذخائر نفسية ثمينة في علم الأحوال، فأسّس سنة 1964 مع جاك لاكان "المدرسة الفرويدية الباريسية". كما أدار عدّة مجلّات تابعة لحركة اليسوعيين، ومن بينها "كريستوس" (*Christus*) و"دراسات" (*Études*)، بالإضافة إلى كونه كان عضواً في اللجنة الاستشارية لمجلة "الروح" (*Esprit*) و"مجلّة علم الدين" (*Revue de science religieuse*)، و"مجلّة تاريخ الروحانية" (*Revue d'histoire de la spiritualité*). وأخيراً تعيينه كأستاذ في "الأنثروبولوجيا التاريخية للمعتقدات" في "المدرسة العليا في الدراسات الاجتماعية" (باريس) ابتداءً من يوليو 1984. إنّ هذه الشذرات في سيرة حياة كاتبنا تبيّن المكانة الكبرى التي حضي بها سؤال الدين في مشواره الفكري، أوّلاً كمنخرط فاعل في قراءة تاريخ التكوين الثقافي والتشكيل السياسي، وثانياً كناقد حاسم في تبيان مسارات التطوّر وفترات القطيعة والفتور.

كثيرة هي الدراسات التي دوّنها دو سارتو حول مسألة الدين، في جذوره الرمزية

---

(1) بيير فافر، مذكّرة، ترجمة وتحقيق وشرح ميشال دو سارتو، باريس، 1960، 458 صفحة.
Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, 1958, (coll. "Christus", 4), 458 p.

(2) يوحنا يوسف سورين، **الإرشاد الروحي من أجل الكمال**، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، باريس، ديسلي وبروفر، 1963، 330 صفحة؛ يوحنا يوسف سورين، **مراسلات**، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، تصدير جوليان غرين، باريس، باريس، ديسلي دو بروفر، 1966، 1828 صفحة.
Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (coll. "Christus", 12), 330 p; Id. *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, (coll. "Bibliothèque européenne"), 1828 p.

والتاريخية، وفي علاقته بالحداثة والسياسة والثقافة. لا يمكن استنفاد كل أفكار كاتبنا للوقوف بدقّة على كل المجالات التي ينعطف عليها الدين أو يتشابك معها، لأنّ هذا الأمر يتطلّب مقالات متعدّدة؛ لكن سأكتفي في هذا المقال، وفي هذا المقام، بتقديم خطوط عريضة في المسألة الدينية بالتركيز على العلاقة بالتاريخ كحديث عن النشأة، والعلاقة بالسياسة كحديث عن نمط الاشتغال والاستعمال، والعلاقة بالوحدات الفكرية المضاهية للدين، المقتربة منه أو المبتعدة عن مؤسّساته، وعنيتُ بذلك الممارسة والاعتقاد. معظم كتابات دو سارتو في الفترة الأولى من حياته كانت تدور حول الدين كما يشهد على ذلك تحقيق النصوص لبيير فافر ويوحنا يوسف سورين، ثم في قراءة التاريخ الروحي لحركة اليسوعيين انتهى بإصدار سنة 1982 الجزء الأوّل من كتابه **الحكاية العرفانية**؛ ثم في ربط هذا التاريخ الروحي بالتاريخ السياسي مع **كتابة التاريخ** (1975)، والكتاب الهامّ الذي أصدرته بعد وفاته رفيقة دربه السيّدة لوس جيار تحت عنوان **مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان** (2005).

بالإضافة إلى دراسات متفرّقة حول علاقة الدين بالعالم الحديث والمعاصر، وعلاقته بأصوله وجذوره، ومعضلة اتّخاذه كموضوع للبحث العلمي، وهذه الدراسات المتفرّقة مجموعة في كتبه **الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف** (1969)؛ **المسيحية المتشظّية** (1974)؛ **وهن الاعتقاد** (أصدرته لوس جيار سنة 1987). إنّ هذه اللمحة البيوغرافية والمرجعية تساعدنا على الإلمام بالموضوع ووضع الكاتب في سياق نشوئه المعرفي وارتقائه الفكري؛ وتتيح لنا تكوين فكرة عن الدين انطلاقاً من المحاولات الأكاديمية أو الصحفية التي رافقته خلال هذا النشوء والارتقاء. قبل الولوج في شبكة الأفكار والمفاهيم التي وظّفها كاتبنا في مقاربة الحقل الديني، من الأولى التطرّق إلى العتبة اللغوية لفهم المقصود بالدين في اللسان العريق.

حفريات لغوية في الدين: من الجوهر إلى الموضوع

إنّ أيّ قاموس يعرّف الدين على أنّه مجموعة من المعتقدات والشعائر التي تعبّر عن علاقة الإنسان بالإله وبالمقدّس[1]. ويربطه شلايرماخر بالفلسفة كحكمة إلهية

(1) طالع مثلا: جياني فاتيمو وآخرون، **دائرة المعارف الفلسفية**، الترجمة الفرنسية، المكتبة الفرنسية العامة، باريس، منشورات كتاب الجيب، 2002، ص. 1411

لها علاقات متينة بالميتافيزيقا والأخلاق دون اختزاله إلى هذه المباحث[1]. وترتبط المفردة *religion* أو باللاتينية *religio* بجذرين لاتينيين مختلفين: الجذر الأوّل الذي أخذ به شيشرون وهو *relegere*، ويعني به مراقبة الشعائر تجاه الآلهة[2]؛ والجذر الثاني اقترحه لاكتانتيوس في موسوعته **المؤسّسات الإلهية** هو *religare* ومعناه الرابط الذي يصل الإنسان بالإله. فهو ينتقد فكرة شيشرون ويقرّر بأنّ الدين هو: "الواجب الوثيق والضروري الذي يربطنا بالإله، ومن هنا أتت كلمة الدين. فهو لا يأتي من الفعل *relegere* كما أوّل شيشرون في طبيعة \الآلهة [...] إنّ إسم الدين يأتي من الصلة التي تربطنا بالإله: فالتقوى تربطنا به وتفرض علينا أن نعبده كما نخدم السيّد أو نخضع للأب. ولقد فهم ذلك لوكريتوس عندما قال بأنّه يفكّ عُقَد الدين"[3].

إنّ دلالة شيشرون تحيل إلى الأداء (الممارسة الشعائرية)، ودلالة لاكتانتيوس إلى الصلة (الرابط المتعالي). إذا أخذنا بهاتين الدلالتين، فيمكن القول أنّ "الصلاة" (ممارسة وصلة) هي التي تشكّل جوهر الدين، حتى وإن كان الاعتقاد متضمّناً فيها كعلاقة نفسية، ذاتية، باطنية. من الواضح أنّ التمييز بين الفعل *relegere* الذي أخذ به شيشرون والفعل *religare* الذي استعمله لاكتانتيوس يبرز أنّه من قيام فلاسفة كانت لهم رؤية برّانية على الشرط الديني؛ وقاموا على إثر ذلك بتحديد ارتحال المصطلح في الثقافة المسيحية. ينبغي التوكيد، من جانب آخر، على أنّ الفعل *relegere* معناه "الجمع" وأراد به شيشرون الجمع بين الشعيرة والشريعة إذا صحّ التعبير، لأنّ الفعل اللاتيني *relegere* معناه أيضاً "إعادة القراءة من أجل الفهم"، فهو يكتسي قيمة تأويلية

---

(1) فريديريك شلايرماخر، **في الدين**، الترجمة الفرنسية لبرنار ريمون، باريس، منشورات فان ديرن، 2004، ص 25.

(2) شيشرون، **في طبيعة الآلهة**، 2، فقرة 8.
Ciceron, De Natura Deorum, II, § 8: "religio, id est cultus deorum".

(3) ليسيوس لاكتانتيوس، **المؤسّسات الإلهية**، مجلّد 4، فقرة 28. والملاحظ أنّ اللجوء إلى لوكريتوس يوضّح العلاقة اللغوية بين العُقدة والعقيدة، أي عُقدة الرابط أو الحبل المتين الذي يربط الإنسان بالإله.
Lucius Lactantius, Divinae Institutiones, Liber Quartus, § 28, "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio nomem accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo, qui in libro de Natura deorum [...] diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere".

(هيرمينوطيقية)، ومعلوم أنّ القراءة هي الجمع بين الحروف والكلمات لتشكيل وحدة دلالية ينمّ عنها النص. وهذا المبحث التأويلي سيكون له دوراً بارزاً في العصر الحديث مع الإصلاح البروتستانتي ومع فلاسفة التأويل مثل شلايماخر في طريقة ترجمة الأناجيل وفهم مقاصدها.

لكن ذهب لاكتانتيوس نحو فكرة مغايرة باعتماده على الفعل "ربط" (**religare**) وليس "جمع" (**relegere**)، ليبيّن القيمة الأخلاقية في شكل "التقوى" (*pietas*) وليس القيمة التأويلية؛ لأنّ من شأن هذه القيمة الأخيرة أن تضع أسس التأمّل العقلي في الدين، بينما الغرض هو العبادة. والملاحظ أنّ شيشرون لم يستبعد العبادة بحكم حديثه عن الشعائر في شكل صلاة أو قربان، ولكن يضيف قيمة إبستمولوجية ستكون حاسمة في التاريخ الفكري للمسيحية وهي ربط العقل بالإيمان، وهو مذهب سار على منواله أغسطين، ولاحقاً توما الأكويني. وبالتالي فإنّ فكرة شيشرون هي التي انتصرت مع مرور الوقت، خصوصاً بعد تبنّي المسيحية لبعض الأحكام الأخلاقية من المذهب الرواقي الذي كان ينتمي إليه شيشرون. لكن سواء تعلّق الأمر بالربط أو بالجمع، فإنّ الدلالة العامّة تحيل إلى تشكيل وحدة بين العابد والمعبود. ربّما الاختلافات الاشتقاقية والمعجمية هي مفيدة من حيث التاريخ الفيلولوجي لفهم نمط التطوّر الذي شهده الدين، لكنها تصبّ في معنى واحد هو الصلة بالمتعالي أو بالمطلق، نظرياً بالقراءة والتأويل، وعملياً بالممارسة والتعبّد.

إنّ هذه الاشتقاقات اللغوية حول الدين في مدلوله اللاتيني ستساعدنا بلا شك في الإلمام بأفكار ميشال دو سارتو الذي، بحكم انتمائه إلى الحركة اليسوعية (الكاثوليكية)، كان على احتكاك مباشر بهذه الذخائر الاشتقاقية. وفكرة الربط في مدلول الدين ستجد لها صدى واسعاً في كتابات دو سارتو بحكم حديثه عن هذه العلاقة، السريّة في جوهرها، بين ذات متعالية وكائن مفارق، والتي قد تجد ترجمة لها في الفعل المباشر الذي يتّخذ أشكالاً عدّة: تقوى، صلاة، تأمّل، إلخ. لا أريد التوقّف عند هذه الذخائر اللاتينية دون العروج على القيمة اللغوية في الثقافة العربية التي لها في الدين منحى آخر يختلف في المبنى ولكن قد يقترب في الروح. نقرأ مثلاً في القواميس العربية أنّ الدين معناه أوّلاً الطاعة والانقياد؛ وثانياً الشأن والعادة؛ وأخيراً القرض أي الدَّيْن. لا أورد هذه الاشتقاقات لترف لغوي، بل لمبتغى فكري يبيّن لنا كيف أنّ اللغة تحدّد، بشكل متواري،

صيغة الفكر المراد اتّخاذه. وهذه الذخائر الألسنية هي حاسمة في تشكيل تصوّر عن الدين الذي يشتمل بلا ريب على هذه المدلولات (الطاعة، الإذعان، العادة، الخضوع)، وعلى أمر لم ينل حظّه من الدرس والفحص وعنيتُ به الدِّين (بكسر الدال) كدَيْن (بفتح الدال). هل يتعلّق الأمر بلعبة لغوية؟ ليس الغرض السقوط في لعبة الإحالات بين الدوال، ولكن لتبيان أنّ هذه الاشتقاقات ليست مجرّد هياكل لغوية نقفز عليها أو نجعلها مطيّة نحو تأمّلات مثالية أو نظرية بحتة. بل بلجوئي إلى فكرة الدَّيْن مثلاً، فإنّني سأبيّن القيمة الإبستمولوجية (المعرفة) والأكسيولوجية (القيمة) والأليثية (الحقيقة) التي ترتبط بها المقولة، وأشدّد على البُعد الواقعي الذي تخترقه قوى وهياكل وأطياف (سياسة، اجتماع، ثقافة، اعتقاد) وهو بُعد حظي عند ميشال دو سارتو بعناية بالغة.

إنّ الدَّيْن الذي أقصده هنا آخذه بالمعنى المزدوج، الاقتصادي منه والرمزي؛ المعنى الاقتصادي الذي بيّنه مثلاً ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي**[1]؛ وبالمعنى الرمزي الذي أشار إليه مثلا بيير بورديو في دراسة واسعة ومتبّحرة حول الحقل الديني. لقد بيّن ماكس فيبر كيف أنّ الإصلاح الديني في القرن الثامن عشر انجرّ عنه اهتمام متنامي بالعمل كقيمة روحية وأخلاقية ساهمت في رفع معدّل الإنتاج وضمان الربح دون الانغماس في الملذّات الحياتية. وساهم التكديس في الأموال في تشكيل رأسمال قابل للتصريف والإنعاش والتكاثر؛ ويعتقد فيبر أنّ **الفكر** الرأسمالي ظهر وتعزّز بهذه الطريقة. فالعمل في التصوّر الإصلاحي البروتستانتي هو بمثابة "دَيْن" تجاه الإله، أي عبادة وإخلاص، ليس الغرض منه المتعة، بل الاستغناء، أي ضمان حياة مستقلّة وسخيّة. على الصعيد الرمزي، يشير بيير بورديو إلى ما يشتمل عليه الحقل الديني من أبعاد "شبه اقتصادية"، عبر مقولة التجارة والصفقة والبيع والشراء. ولا ننسى أنّ مفردة "التجارة" في العصر الحديث لم تكن تدلّ بعدُ على مبادلة البضائع والخدمات، ولكن على "التلاقي بين البشر". يكتب بورديو: "إنّ العلاقات في الصفقات التي تنشأ بين المتخصّصين [بالشأن الديني] والعلمانيين على أساس مصالح مختلفة؛ والعلاقات في التنافس التي يتعارض بموجبها المتخصّصون داخل الحقل الديني تشكّل

(1) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي**، 1905-1904، بودنهايم، أثينوم، 1993.
Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1905; Bodenheim: Athenäum, 1993.

كلّها مبدأ دينامية الحقل الديني ومن ثمّ تحوّلات الإيديولوجيا الدينية"[1].

لا يختلف تحليل فيبر عن فكرة بورديو، لأنّ ما يقرّ به السوسيولوجي الألماني على الصعيد الاقتصادي، من كون قيمة العمل هي الخالقة لإيديولوجيا واسعة وهي الرأسمالية؛ فإنّ على الصعيد الرمزي، تقوم العلاقة في الصفقات والتنافس بابتكار الإيديولوجيا الدينية حسب السوسيولوجي الفرنسي بورديو. كما أنّ هذا الأخير يستعمل صراحة مقولة "الرأسمال الديني"[2] وأيضاً عبارات العرض الديني والطلب الديني. فهو يستعمل مقولات اقتصادية في الحقل الديني ليبيّن التماثل، التاريخي والرمزي، بين نظام اشتغال المادّة والربح ونظام اشتغال الرمز والقيمة الروحية: "إنّ رأسمال السيادة الدينية الذي تمتلكه سلطة دينية يعتمد على القوّة المادّية والرمزية للجماعات أو الطبقات التي يمكن أن تعبّئها بتوفير الخيرات والخدمات القادرة على إشباع مصالحها الدينية"[3]. هناك نوع من القياس بين المؤسّسة الاقتصادية والمؤسّسة الدينية، وهذا يفسّر التماثل بين الجانب المادّي والجانب الرمزي وأيضاً التقاطع بينهما في كلتا المؤسّستين. ويبرهن أيضاً كيف أنّ مقولات الاقتصاد لا تنطبق فقط على مقولات الدِّين، بل هي علمنة للمقولات الدينية واستمرار لنسقها الغابر منذ انهيار الوحدة اللاهوتية الجامعة في فجر الحداثة، وهو أمر سأتوقّف عنده في معرض حديث دو سارتو عن تاريخية القطيعة بين الدين والسياسة في الثقافة الغربية.

إنّ الغرض من استحضار أفكار ماكس فيبر وبيير بورديو هو لتبيان أنّ الدين في سياقه العربي، اللغوي منه والثقافي، ليس غريباً عن المقولات الاقتصادية، حقيقةً ومجازاً[4]. فهو دَيْن، ليس فقط تجاه الإله في علاقة عمودية، بل وأيضاً، وخصوصاً،

---

(1) بيير بورديو، "نشأة الحقل الديني وبنيته"، مجلة علم الاجتماع الفرنسي، مجلد 12، عدد 3، 1971، ص 313.

(2) بيير بورديو، المرجع نفسه، ص 318.

(3) المرجع نفسه، ص 319.

(4) هناك العديد من الآيات القرآنية التي تتكلّم صراحة عن التقاطع بين البُعد الاقتصادي والبُعد الرمزي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ...﴾ [التوبة، 111]؛ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة، 16]؛ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ﴾ (فاطر، 29)؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الصفّ، 10)، إلخ.

دَيْن تجاه البشـر في علاقة أفقية، إذا اسـتعملنا المفردة العريقة للتجارة بوصفها احتكاك بين البشر، أي تواصل وتداول. أسمّي هذه العلاقة بين البشر التي تدرأ أشكال العدوان بينهم بحيث كل فرد يتوقّى من شرّ أغياره ويتوقّى الأخرون من شرّه، أسمّيها "التدايُن" (علـى وزن التفاعـل). إذا كان "التديُّـن" يشـتمل على الشـعائر التي تقوم بـها العشـائر، مـن أيّ مذهـب أو طائفـة كانت، والذي يربط العابد بموضوع العبادة، فإنّ "التدايُن" هو الرابطـة التواصليـة التـي تجمـع وتصل الأفراد في ما بينهم داخـل "إحاطة" جامعة وهي الدِّين. فهو يتعدّى العلاقة الذاتية، "الأناوحدية"، الباطنية بموضوع العبادة؛ نحو العلاقة "التذاوتيـة" (*intersubjectif*) قوامهـا التواصـل (صلـة - عبر - البشـر). في حديثه عن الدين كـ"صورة ملغزة" يبيّن ميشـال دو سـارتو هذه "الصلة الأصلية" بموضوع العبادة التـي "بـدونـهـا" لا يوجـد أصـلاً رابط بيـن حدّين؛ فهي "لادونية" أصلية كما أسـمّيها، "لا" حياة "دون" موضوع الصلة. لكن يشدّد من جانب آخر على "التواصل الآني" بين الفاعليـن الاجتماعييـن؛ "الصلة الأصلية" هـي بمثابة الحركة، الفعل، الأداء أو "التديُّن" كما أنعته؛ و"التواصل الآني" هو بمثابة محل الصلة، موطن الأداء، أو "التدايُن" بتعبيري. يكتب دو سارتو: "تنطوي الحياة الدينية على ما أعتقد على عنصرين متكاملين: من جهة، الحركة؛ من جهة أخرى، المكان. الحركة هي المنطلق الذي لا يعرف الانتهاء. المكان، هو الممارسة المشتركة، تقاسم مشترك، تأسيس "لفعل جماعي""[1].

بتعبيـر آخـر، لا معنـى للتديُّن مـا لم يكن للتدايُن قيمة في الحضور المشـترك بين الفاعلين الاجتماعيين، بأن يكون لهذا الحضور دلالة في التقاسم والتبادل، "لأنّ ممارسة التواصـل هـي المـكان الحقيقـي للحيـاة الدينية"[2]، ومن شـأن التدايُن أن يزيـح التديُّن عـن منغلقـه الذاتـي نحو منفتحه التذاوتـي، لأنّ الحقيقة التي يبتغيها الوعي لا توجد في الحدود، بل في العلاقات؛ لا تكمن في الاحتكار الفردي بل في التقاسم الجماعي. فهي ليسـت "لأحـد" لأنّـهـا "للجميـع"، ولا تتحدّد "هنا" دون أن تتحـدّد "هناك" أيضاً: "لا يمكن رسملة الحقيقة الدينية. فهي تُقتسَم وتَقتسِم أيضاً. وتكمن الممارسة المشتركة في صناعة مشـتركة لهذه الحقيقة والمراهنة الجماعية على فعل الاعتقاد"[3]. تنفتح الحقيقة

---

(1) ميشال دو سارتو، **وهن الاعتقاد**، المرجع نفسه، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 27.

(3) المرجع نفسه.

الدينيـة علـى ثقافـة التواصل، أي أنّـها تتعدّى مجـرّد كونـها ثقافة في التأمّل. فهي تنتقل مـن التديُّـن إلـى التدايُن، عندما تكون العلاقة بالآخر قوامها "المديونية"، أن يكون على عاتق كل فرد "دَيْن" تجاه غيره بعدم المسـاس بشـرطه الإنسـاني والوجودي. هذا الدَيْن هو أيضاً "قرض" الذي لا ينطوي فقط على الاستدانة بالمعنى الاقتصادي، ولكن أيضاً على "الثقة" بالمعنى الرمزي؛ والاعتقاد في اللاتينية (*credo*) أتاح وجود كلمة القرض (*crédit*)؛ والإيمان في اللاتينية (*fides*) هو شرط إمكان الثقة والولاء (*fidélité*)، وهي مقولات تُسـتعمَل اليوم بكثافة في السـياق الاقتصادي للدلالة على القروض الممنوحة والثقـة بيـن المانـح والممنوح له والـولاء للمؤسّسـات التجارية عبر "بطاقـات الوفاء"، إلخ. تبيّن هذه الذخائر اللغوية كيف أنّ "التجارة" بين البشـر في شـكل تواصل وتقاسـم هي جوهر التصوّرات التي يمكن تشـكيلها حول الدين. لمعرفة بنية ووظيفة ما أسـمّيه التدايُن، وما يصطلح عليه ميشال دو سارتو اسم "الممارسة المشتركة"، ينبغي إلقاء نظرة على السياق التاريخي الذي أسّس لقطيعة بين الوحدة الجامعة (الدين) والدولة الناشئة (السياسة)، لكن بنقل أو تحويل التصوّرات اللاهوتية إلى قيم وسلوكيات اجتماعية.

السياق التاريخي في القطيعة مع الدين: منعطف الحداثة

في قراءته للحداثة الغربية، قام دو سارتو بتتبّع اللحظة الفاصلة التي أتاحت الانتقال من التصوّر اللاهوتي إلى البناء السياسي ببروز الدولة كمؤسّسة حديثة: "نلاحظ انـهياراً في الممارسة الدينية في فرنسا أثناء الثورة وبعدها. يستدعي هذا التغيير المفاجىء تفسيراً: لقـد حـدث شـيء من قبل لكي تنتـج قطيعة بـهذا الحجم"[1]. فمـا حدث بالضبط لكي ينحسـر النطـاق الديني ويتوسّـع النطاق السياسـي؟ لقـد وقعت ما يسـمّيه كاتبنا "قطيعة تأسيسـية" قلبت نظام التفكير والتدبير في عصر الأنوار عندما اتّخذت الممارسـة الدينية دلالـة جديـدة، ليسـت لاهوتية بـل أخلاقية، ليسـت كهنوتية بل اجتماعيـة. إذ أصبحت التصوّرات تحتكم لنظام جديد وهو النظام السياسـي الذي تنمّ عنه الدولة، بعدما كانت طيلـة العصر الوسـيط تحت سـطوة النظـام اللاهوتي والكهنوتي للكنيسـة. فماذا حصل بالضبط لكي يحدث شـرخ في الوعي وانقلاب في الزمن؟ لا شـكّ أنّ الثورة الفرنسـية كانـت المقـصّ الـذي قطع أوصـال الثقافة الدينية الآفلة بتعزيـز الدولة ومنحها مقوّمات

(1) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، باريس، غاليمار، 1975، ص 145.

وجودها واشتغالها ومن بينها العقل والعنف، أي العقل في إدارة الشؤون العامّة والعنف في إخضاع الطوائف والمذاهب المتناحرة إلى سلطة الدولة الناشئة: "يرتبط هذا العقل بسلطة تنظيم الممارسات"[1].

تكمن القطيعة إذن في تغيير "إطار المرجعية"، من الكنيسة إلى الدولة، من التصوّر اللاهوتي إلى التمثّل الاجتماعي. ولهذا التغيير قيمة نظرية وعملية تحتويها المفردة بحذافيرها وعنيتُ بذلك "الغيرية"، أي أنّ الهوية الدينية "تتغيّر" بصيرورتها غيرية، بكونها شيئاً آخر؛ تتقمّص الأشكال السياسية والقضائية، تختلف في حدّتها ووحدتها، لكن لا تنعدم مطلقاً، بل تتحوّل. فهي تتّخذ لها "قوقعة مستعارة" كما تبرزها الهياكل السياسية الناشئة. غير أنّ هذه الوحدة الجامعة وهي الكنيسة تشظّت إلى مذاهب متناحرة وطوائف متنافسة (الجانسينيون، اليسوعيون، الدومينيكانيون) بالإضافة إلى مذاهب موازية (العرفانيون) أو معادية (الملحدون، المفكّرون الأحرار). وبفقدان تلك الوحدة الجامعة، فإنّ هذا التبعثر المذهبي تجمّع حول الدولة في إدارتها للاختلافات. فلم تعد تحتكم هذه المذاهب والطوائف سوى لهذه الوحدة السياسية الجديدة (الدولة)، وبالتالي تغيّرت دلالة الممارسات التي لم تعد دينية، بل "تداينية"، أي أنّ الممارسات اكتسبت قيمة اجتماعية (مثلاً "التضامن") تختلف عن القيمة الدينية التي كانت تكتسيها في السابق (مثلاً "الصدقة")، لأنّ نظام اشتغالها تغيّر في الدلالة وفي الأداء.

يمكن الحديث إذن عن "علمنة" الممارسات، من السلوك الديني الصرف إلى الأداء الاجتماعي والأخلاقي. وهذه العلمنة هي نتاج "العقلنة" بإضفاء مضامين الحصافة والتعقّل على الممارسات، بعدما كانت هذه الأخيرة تشتغل بمضامين العبادة والتمجيد والخضوع. بالإضافة إلى هذا الرادع العقلي المنبثق من الممارسات، هناك الرادع الآلي والمتمثّل في العنف الذي تمارسه الدولة قصد إخضاع المذاهب والطوائف إلى سلطتها. إنّ الانقلاب الذي وقع على عتبة الحداثة هو أنّ الدين، بعدما كان "جوهر" التصوّرات، أي بعدما كان هو الوازع والدافع، أصبح "موضوع" هذه التصوّرات وأتاح بروز نظريات فلسفية وسياسية تراقبه من الخارج وتضعه على محكّ القراءة العالمة والمثقّفة. لقد حدث ما يسمّيه دو سارتو "قلب في المفكَّر فيه"[2] لأنّ الدين الفاعل أصبح مفعولاً

(1) المرجع نفسه، ص 210.

(2) المرجع نفسه، ص 177-154.

بـه، لـم يعـد محرّك السـلوكيات ولكن فقط الإطار العام داخل نظـام أخلاقي واجتماعي ترعاه الدولة: "بسبب هذه الإزاحة، أصبح الدين يُرى له من الخارج (أي تشكيل مسافة إبسـتمولوجية) ويُصنَّف في عداد العادات والتقاليد، أو في المصادفات التاريخية. بـهذا المعنى يتعارض الدين مع العقل ومع الطبيعة (...) أصبح محتوى الاعتقاد معروضاً على التحليـل (العلمـي) انطلاقاً من مسـافة ضرورية مع فعـل الاعتقاد. أصبح الدين موضوعاً اجتماعياً، أي موضوعاً للدراسة، ولم يعد بالنسبة للذات مبدأ التفكير والتدبير"[1].

وبالتالي انتقلت الحقيقة من التصوّر الكوسمولوجي واللاهوتي العريق إلى التمثّل العقلاني والأخلاقي، من "الكون" كعلامة على حكمة لامتناهية إلى "الذات" كمرجعية على التناهي الإنساني. هناك قلب في نظام الحقيقة جعل الإلهي واللامتناهي ينحسر في التصوّر وينحصر في المكان؛ والإنسـاني أو الأنثروبولوجي يتمدّد في التمثّل ويكتسـح الأقاليـم فـي السياسـة والاجتمـاع والثقافـة والاقتصاد. وأتاح هـذا التغييـر الانتقال من "الكائـن" (*esse*, être, being, sein) فـي بُعـده الميتافيزيقـي والمتعالـي (الأنطولوجيـا الدينيـة) إلـى "الحالـة" (*status*, état, state, zustand) فـي بُعدها المدني والاجتماعي (السياسـة التنويريـة) عندمـا تـمّ التفكير فـي الحالة الطبيعية والحالة المدنية مع فلاسـفة الأنـوار أمثـال جـون جاك روسـو وبيفندورف وديـدرو؛ ومن مفردة الحالـة في صيغتها اللاتينيـة انحـدر ما يسـمّى "الدولـة" (État, State, Staat). إنّ القطيعة مع الدين كانت أيضاً نتيجة القطيعة بين الكائن والحالة، بين الكون (*cosmos*) والإنسان (*anthropos*)، بين الوجود والمجتمع؛ وانتقلت الحقيقة بالتالي من باطن التصوّرات المذهبية إلى ظاهر الممارسات الاجتماعية[2].

إنّ الأمـر الـذي يُعتـدّ بـه الآن ليـس القناعـة ولكـن المنفعة، ليس الإيمـان ولكن التضامـن. لقـد انتقلـت الحقيقـة من النظام التأويلـي إلى النظام التداولي. لقد اكتسـبت

---

(1) المرجع نفسه، ص 182-181.

(2) طالع مثلا: فيليب بوتغن، "معكوس الممارسـات: تعليقات حول مذهب ميشـال دو سـارتو"، ضمن كتاب: فيليب بوتغن وكريسـتيان جوود (إشـراف)، قراءة ميشـال دو سـارتو، فرانكفورت، منشورات فيتوريو كلوسترمان، 2008، ص 93-91.

Philippe Büttgen und Christian Jouhaud (eds), **Lire Michel de Certeau/Michel de Certeau Lesen**, La formalité des pratiques/Die Förmlichkeit der Praktiken, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2008 (" Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit", Band 12).

الممارسـات قيمة "نفعية" في القرن الثامن عشـر مع بروز الدولة، وقيمة "ذرائعية" في القرن التاسع عشر مع ازدهار الاقتصاد وثورة التصنيع. لكن تشترك هذه الممارسات في كونـها انفصلت عن الوحدة الدينية السـابقة لتنخرط في الوحدة السياسـية والاجتماعية الجديـدة، وانتقلـت مـن المعنى الشـامل إلى الـدلالات المحلّية والخاصّـة، لأنّ انـهيار الوحـدة الجامعـة جعـل المعنـى يتفتّـت إلـى دلالات بتبعثـر المذاهب والحساسـيات. ووجدت هذه الأخيرة وحدتـها في الدولة الحديثة العهد مع تغيّر في الأداء كما أسلفنا، من الممارسة الدينية إلى الممارسة الاجتماعية.

لـم تكن هذه القطيعة راديكالية، بل نعتها دو سـارتو على أنّـها "تأسيسـية"، لأنّـها أتاحـت نقـل التقليـدي إلى الحديث بتحويل القيم الدينية إلى أخلاق مدنية، أو الشـعائر التعبّدية إلى أعمال خيرية وتضامنية. لقد تأسّست ممارسات جديدة تحتفظ بالمضامين السـابقة ولكـن تضفـي عليها "شـكلية" جديدة وهـي العلمنة: "تقوم شـكليتها المختلفة بالكشف عن إعادة استعمالها لاشتغال مغاير (...) الأمر الجديد ليس هو الإيديولوجيا الدينيـة (لقـد قامـت السـلطة بفرض العودة إلى العقيـدة الكاثوليكية)؛ ولكن الممارسـة التي تقوم بتشـغيل الدين في خدمة سياسـة النظام (...) لكن لتحديد التعديلات الجارية في هذا العقل العملي وللكشـف عن النظام الجديد المنخرط في السـلوكيات التقليدية، لا يكفـي تحليـل مضاميـن هـذه التعديلات وهذا العقل: يمكن لنفـس الأفكار أو لنفس المؤسّسات أن تدوم، في الوقت الذي تغيّر فيه من دلالتها الاجتماعية"[1]. لقد نتج هذا التغييـر، الـذي طـال التصوّرات والممارسـات، عن طريقة جديدة في اسـتعمال الذخائر الدينيـة. كل اسـتعمال يغيّـر المبنـى فإنّـه يغيّر المعنى أيضاً، لأنّه يُـدرج هذه الذخائر في شروط جديدة وسياقات مختلفة. فالاستعمال هو الذي يلعب دور همزة الوصل/ الفصل بين السـابق واللاحق، لأنّ اسـتعمال الذخائر الدينية في سـياق جديد وهو ميلاد الدولة الحديثة يجعل هذه الذخائر تتغيّر وتتّخذ قيماً جديدة.

سؤال الدين في الثقافة المعاصرة: الطرح النقدي والإبستمولوجي

إنّ هذا العرض التاريخي المقتضب لتفسـير المنعطف الحداثي في تقهقر الوحدة الدينيـة الجامعة وتوسّـع الوحدة السياسـية يسـاعدنا علـى الإلمام بالفكـرة التي طرحها

(1) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، المرجع نفسه، ص 192-191.

دو سارتو حول انتقال الدين من "الجوهر" إلى "الموضوع"، أي من علّة الوجود إلى مادّة البحث التاريخي والقراءة الإبستمولوجية. لقد أتاح ميلاد الدولة الحديثة تعزيز البحث العلمي الذي سلك خطوات جديدة منذ الإرهاصات الأولى في فجر الحداثة مع ديكارت وبيكون في الحقل التجريبي. وتطوُّر الطبّ والتأريخ سمح بنشأة العلوم الإنسانية وتوسّعها، خصوصاً الإثنولوجيا مع أدب الرحلات وبداية التوسّع الاستعماري، وانتقل الدين من كونه "الطاعة والانقياد"، أي بصفته الجوهر والمركز، إلى كونه "العادة والعُرف" ويُدرَس بأدوات أنثروبولوجية وثقافية. حصل ما يسمّيه دو سارتو "فلكرة" الدين، أي تحوّله إلى موضوع فولكلوري، كما يعالج ذلك في نصّ "القطيعة التأسيسية"[1]. كيف جرت إذن عملية تحويل الدين من إطار المرجعية إلى موضوع الدرس؟ وهل فقدت الرموز الدينية من رونقها العريق وتأثيرها الفاعل من جرّاء هذا التحويل؟

الملاحظ في مقاربة دو سارتو للدين في الثقافة المعاصرة أنّه يقرأ التحوّلات بقدر ما ينتقد المسلّمات والمبادئ التي بُنيت عليها المعرفة العلمية. إنّ "علمنة" القيم الدينية في القرن الثامن عشر انجرّ عنه ما أسمّيه "عَلْمَوَة"[2] هذه القيم، أي إخضاعها لفحص دقيق يضفي على ذاته العناوين الرنّانة في الدقّة والصرامة والرصانة وغيرها من النعوت الصلبة والروبوطية، لكن هل هذه النعوت هي كافية للكشف عن الجدّية؟ هذا ما عمد إليه دو سارتو في مقاربته المزدوجة للدين وللعلم، أي مساءلة المبادئ الثقافية والإبستمولوجية التي تشيّد عليها العلم والتي قام بحجبها لعرض فنونه في التحليل والتوصيف وتقنياته في العرض والتصنيف: "إطلالة على ما أصبح عليه الدين في نمط التواصل الذي يميّز مجتمعاتنا الغربية ستكون إذن المنطلق في فحص موجز للنقد

(1) ميشال دو سارتو، "القطيعة التأسيسية"، في **وهن الاعتقاد**، المرجع نفسه، ص 187.

(2) أقصد بذلك أنّ ظهور العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر إلى جانب الثورة الصناعية جعل العلوم التاريخية والاجتماعية تسير وفق نظام "علموي" صارم، وهو ما وقع فيه معظم الفلاسفة في سعيهم لإيجاد صبغة علمية بحتة لمباحثهم، مثلاً مع ديلتاي في العلوم التاريخية وهسيرل في الفلسفة، إلى درجة أنّ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يمكن نعته بقرن **"العلم الصارم"**، مثلما كان القرنين السادس والسابع عشر يطغى عليهما **"المنهج"**، بحيث كل رسالة أو مقالة، جادّة أو غير جادّة، تتّخذ إسم "منهج في..." لتضفي على ذاتها الصرامة والجدّية.

"العلمي" وكمدخل إلى إشكالية الإيمان الراهنة"[1]. ما عمد دو سارتو إلى تبيانه، كما فعل ذلك في مناقشته لمهنة المؤرّخ، هو مساءلة الخطاب العلمي في ميدان تشكّله، أي في المكان الاستراتيجي الذي يَبرُز فيه ويتوزّع، والوقوف على خاصّية هذا المكان التي هي ليست مجرّد آلية في صناعة المعلومات والمعارف، ولكن أيضاً أداة في الممارسة السلطوية والهيمنة التقنية والرمزية. ولا يستثني من ذلك الخطاب الديني الذي يتمتّع أيضاً بشبكات تهيئته وتوسّعه، والذي هو الآخر يستعين بأدوات العلم لإبراز حقيقة يرتضيها ويضفي عليها البداهة والكونية.

في تحليلها للخطاب الديني، قامت العلوم التاريخية والإنسانية باعتباره كمنتوج، بعدما كان هذا الخطاب هو الذي يُنتج التصوّرات والسلوكيات. وبما أنّ انهيار العلامة هي خاصّية الحداثة كما كتب رولان بارت[2]، فإنّ هذا الخطاب انتقل من "إنتاج" حقائق يضفي عليها القداسة والعالمية إلى "المنتوج" الذي يخضع للقراءة والتحليل؛ انتقل من كونه "علامة" على حقيقة متعالية إلى "ظاهرة" يعتني العلم بفحصها وتشكيل خطاب عقلاني بشأنها: "إنّ الظواهر الدينية تلج كعناصر جزئية في "الأنساق" التي تتيح فهمها. فالتحليل الألسني أو السوسيولوجي أو الاقتصادي يُدرك الظواهر الدينية فقط بوصفها تنخرط في مجموعة من السمات التي يعتبرها وجيهة. الأمر الذي يجعل هذه الظواهر معقولة هي العلاقات المنتظمة التي تعقدها في ما بينها"[3]. وانخراط هذه الظواهر الدينية في مجموعة السمات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تمنحها المعقولية المتوخاة. فالتحليل المعاصر (الألسني، النفسي، السوسيولوجي، الأدبي، الفلسفي، إلخ) هو امتداد للحداثة من حيث أنّه يلقي نظاماً من الإنارة (سليل عصر الأنوار أو التنوير) على هذه الظواهر الدينية التي بالتدريج، ومنذ أفول وحدتها الجامعة، أصبحت مبهمة وغريبة. وبالتالي أصبحت عبارة عن مادّة لا شكل لها يضفي عليها العلم بتحليلاته الأشكال التي يعتبرها وجيهة وحصيفة: "إنّ الكلمات التي تتحدّث عن الخلاص أو التنوّر أو الله لم تعد علامات لكائنات أو حقائق كانت تسمّيها في السابق؛ بل أصبحت تدلّ على النشاط الذي يُنتجها تبعاً لمجموعة من المعطيات والقواعد الخاصّة لهذا

---

(1) ميشال دو سارتو، **وهن الاعتقاد**، ص 188.

(2) رولان بارت، "مفعول الواقع"، مجلة "اتّصالات"، عدد 11، 1968، ص 89.

(3) ميشال دو سارتو، **وهن الاعتقاد**، ص 195.

الإنتاج"[1].

لا ريب أنّ نظام الرؤية تغيّر من جرّاء هذا التحوّل الذي طال الخطاب الديني، من الحقيقة إلى الظاهرة، ومن العلامة إلى العَرَض، مثلما نتحدّث عن أعراض ظاهرة حيوية أو بيولوجية. يكتسي هذا الانتقال أهمّية بالغة تفيد كيف أنّ نظام الرؤية اختلف مع هذا التحوّل، وكيف أنّ العلوم التاريخية والإنسانية تقف على عتبة هذا النظام لتُبيّن طريقة التحوّل وشكل التمفصل بين الظواهر الدينية وشروط إنتاجها: "إنّ الأمر الأساسي هو القلب الذي تمارسه العلوم الإنسانية في تحليل الظواهر الدينية"[2]. يتجلّى هذا القلب في نقل محتوى الظواهر الدينية من التعبير عن فكرة باطنية أو مذهب دُغمائي إلى التعبير عن إنتاج نظري وسيادة تراثية. وعندما يضع العلم هذه الظواهر على محكّ النظر والتحليل، فإنّ عملية مقاربتها تكشف عن نمط اشتغال العلم ذاته. وهذا ما كان يسعى إليه دو سارتو في مقاربة الدين: إنّ هذا الدين كظاهرة هو مادّة الاشتغال العلمي (السوسيولوجي، النفسي، الثقافي، الفلسفي، التاريخي، إلخ)، وهو أيضاً الشيء الذي يكشف عن طريقة الاشتغال العلمي. لأنّ إدراج الدين كظاهرة لا يغيّر فقط نمط الرؤية إلى الدين، ولكن يغيّر أيضاً أدوات الرؤية ومناهج النظر العقلي.

بالأمس كان الخطاب الديني هو الفاعل وكان مجرّد تكرار للبديهيات المتعالية وكان ضماناً للحقيقة المقدّسة التي تتكلّم عنها النصوص. كان يُرى إليه كمرجعية تراثية، علّة التفكير والتدبير والتعبير؛ لكن بانحسار المضامين التي كان يدعو إليها، وبتحوّله من العلامة إلى المادّة، من الحقيقة إلى الظاهرة، فإنّ الرؤية تحوّلت أيضاً؛ وبالتالي، تنخرط المسلّمات الجديدة التي تستعين بها العلوم التاريخية والإنسانية في مراجعة شاملة للتقنيات والمصطلحات وفي نقد الأسس التي يقوم عليها العلم نفسه؛ بمعنى تشكيل وضعية "إبستمولوجية" جديدة تأخذ في الحسبان تاريخية الظاهرة الدينية في انقلابها الحداثي، وراهن الممارسات العلمية في تقلّبها المعرفي. يحدّد دو سارتو هذا الاهتمام المزدوج بالدين وبالمعرفة النقدية التي تدرسه في الاهتمام باللغة في زمن، سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، شهد فيه تنامي النزعة البنيوية التي كانت تعطي الصدارة للغة وتُرجع الوعي إلى بنيات لغوية وثقافية يتحدّد بها ولا

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

يشتغل بدونـها: "إنّ موضوع العلوم المسمّاة "الإنسانية" هو اللغة وليس الإنسان؛ إنّـها القوانيـن التـي تنتظـم بـها اللغـات الاجتماعية أو التاريخية أو النفسـية وتتطوّر أو تتكرّر وليس الشخص أو الجماعة"[1].

وأصبـح الديـن أيضـاً موضـوع هـذه العلوم الإنسـانية بوصفه لغة تقنيـة أو معجماً لاهوتياً لا يقول الحقيقة بقدر ما يعبّر عن علاقته بالسياقات السياسية والأنظمة المعرفية التي تشكّل فيها وتطوّر وتوسّع؛ أي أنّه يعبّر عن البنيات الثقافية والذهنية التي كانت سبباً في تشـكيله وتحويله. ما قامت به تلك العلوم الإنسـانية هو سـحب القصدية المرتبطة بالخطـاب الدينـي واعتبارهـا مجرّد عَرَض يطفو على سـطح اللغة وفي أرضية الشـروط التاريخية. لكن لا يسقط دو سارتو في شراك النزعة البنيوية، لأنّ مساره التاريخي علّمه التوفيـق بيـن البنية والحـدث وعدم اختزال الوقائع إلى بنياتـها الصورية أو اللاشـعورية بشـكل تعسّـفي. لا يمكـن غـضّ الطـرف عـن الإرادة المتوارية خلف الخطـاب الديني وكونـها تتحدّث عن شـيء لأجل شـيء، أي أنّـها حاملة لدلالة من أجل وعي متلقّي: "لكن لا نمحو بـهذه السهولة المرجعية إلى إرادة أو التماس الرغبة أو مقتضيات المعنى. فهي تظهر من جديد خارج الحقول العلمية حتى وإن كان ذلك في شكل استحضار أو أساطير"[2]. حتى وإن أقدمت العلوم الإنسانية على إقصاء الذات (والذاتية) من حقولها لضمان الموضوعية، فإنّـها لا تفعل ذلك سـوى بإرادتـها الخاصّة، أي بعناصر ذاتية لا يمكنهـا التخلّـص منهـا، وهل يمكن التخلّص مـن الإرادة إذا كانت دوافع التخلّص هي نفسها إرادية وذاتية تتجسّد في الفاعل المعرفي الذي يشتغل في هذه الحقول؟

الدين والتدايُن: نحو "لادونية" في العلاقة بالأصول والمرجعيات

إنّ الديـن الـذي كان بالأمـس إطـار المرجعية المطلقة للثقافـة الغربية أصبح اليوم موضوع هذه الثقافة، ويتبدّى داخل تحليلاتـها في شكل "مكبوت" ينتاب باستمرار هذه الثقافة ويعود بشكل خفيّ في إجراءاتـها التقنية. لقد كان ألكسندر كويْري[3] قد بيّن مثلًا كيف انتقلت الثقافة الغربية من الخطاب الديني إلى الخطاب العلمي بالتغيير في الرؤية

(1) المرجع نفسه، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 202.

(3) ألكسندر كويري، **من العالم المغلق إلى الكون المفتوح**، باريس، غاليمار، 1988.

والأداة، ولكن ظلّت المؤسّسة العلمية حاملة للروح التي تحكّمت في الخطاب الديني بإرساء قواعد جديدة تستمدّ من الجذور التصوّرية ذاتها وهي تشكيل خطاب صارم يقوم على دعائم لا تُناقش وتسمّى "الأكسيوما". لقد أوضح كويْري كيف أنّ العلم في القرنين السابع والثامن عشر كان حاملاً لميتافيزيقا ضمنية وليس فقط لموضوعية بارزة؛ أي أنّه حمل في طيّات رؤيته للوجود عناصر من الإيديولوجيا الدينية الآفلة والميتافيزيقا العريقة وقام بكبتها، ولكنها تنظّم بشكل متواري صيغة عمله وطريقة اشتغاله. كذلك بتشتّت المذاهب والطوائف على عتبة الحداثة بعد انهيار الوحدة الجامعة، كان لا بدّ من عاملين يجمعان هذا الشتات وهما السياسة والعلم كما رأينا، "السياسة" بظهور الدولة الحديثة في خريطة التوزيع النظري والعملي للثقافة الغربية، و"العلم" الذي يمثّل أداة العقلنة التي تمارسها الدولة بإنشاء مراكز البحث التاريخي لقراءة هويتها، والبحث الإثنولوجي لقراءة الغيرية التي تتوجّس منها وتسعى لإخضاعها بالعنف عبر الحملات الاستعمارية التي استفحلت في القرن التاسع عشر. فالعقل لا ينفكّ عن العنف في هذا السياق، بل أحدهما يتغذّى من الآخر، سواء في داخل الثقافة الغربية بتشكيل معرفة حول "الذات" تصدّقها ممارسة السلطة، وهو ما عمل على إبرازه ميشال فوكو في مشاريعه حول ميلاد العيادة والسجن وقراءة الظواهر الهامشية مثل الجنون والجنس والإجرام وربطها بهياكل سياسية وقضائية وصحّية؛ أو في خارج تلك الثقافة بتشكيل معرفة حول "الآخر" يدعّمها التوسّع الاستعماري.

إذا اكتفينا بمعرفة الذات داخل الثقافة الغربية، فإنّ الدين هو الآخر أتاح بفقدان جوهره وسلطته تشتّت المذاهب والطوائف، أي بالمعنى العلمي تنوّع التفسيرات والتأويلات في علاقتها بهذا الأصل المفقود. فكيف تشكّلت العلاقة بينها فيما هي تسعى لتقديم تأويل صحيح حول الأصل الذي تنحدر منه (الكتابات المقدّسة)؟ لا شكّ أنّ العلاقة كانت "تنازعية" بعد انهيار الوحدة الدينية الجامعة، لأنّ كل طائفة سعت لتحديد علاقتها بالأصل على أساس الحقيقة المطلقة، أي كونها شذرة من هذا الأصل، ترجمة أمينة لمحتوياته، استمرارية لسيادته، راعية لعنفوانه، إلخ. لكن لم يكن ذلك ممكناً في ظل الدولة الحديثة التي تمارس عنفاً مضاعفاً على الأصل: عنف العقلنة باختزاله إلى موضوع القراءة العالمة والمتخلّصة من سجون الانتماء الرجّ ومن شجون الاعتقاد الفجّ؛ وعنف السياسة المطبَّقة التي تحوّل الجماعات الدينية إلى فئات اجتماعية،

والطوائف المتناحرة إلى أحزاب متطاحنة. فهي، أي الدولة، سحبت الحقيقة من أرضية الممارسة الدينية والتأويلية لتصبح مجرّد ظاهرة تخضع لعوامل زمانية ومكانية لا تنفكّ عنها. لقد أصبحت التأويلات تتصارع على حلبة هذا الإمكان السياسي والمعرفي الذي أتاحها، وتحدّد العلاقة في ما بينها بوصفها علاقة "لادونية"، بحيث لا يقوم تأويل دون وجود تأويل آخر يقابله ويعقد معه علاقة في القوّة والمصلحة.

إنّ هذه العلاقة بين التأويلات هي ما اصطلحت عليه إسم "التدايُن" الذي يتيح تعايشها وصراعها المنظَّم على أساس السجالات النظرية والمناظرات الفكرية. وهذا التدايُن يتيح بدوره ما يسمّيه دو سارتو "التقاوُل" بناءً على مفردة قام بشقّها إلى نصفين: *inter-dit*. إذا أخذنا بهذه المفردة المفكّكة يمكننا قراءة "عَبْر - القَوْل" أي "التقاوُل" (على وزن التفاعُل). لكن المفردة في صيغتها الأصلية هي الحظر أو المنع (*interdit*). ما الأمر الذي دفع دو سارتو إلى شقّ المفردة إلى نصفين؟ ما المغزى من ذلك؟ لنشير أنّ الأصل الذي ترتبط به التأويلات (ومنه الرابط أو الصلة بالمعنى الاشتقاقي للدين والتديُّن) يحظر على هذه التأويلات أن تقول شيئاً آخر سوى ما أقرّ به من حقائق بأقوال خاصّة. فلا تقوم التأويلات سوى بتكرار، بشكل تلقيني وديني، ما قاله النص الأصلي، فهي مجرّد فروع لجذر مشترك أو نُسخ لأصل واحد. لكن الغرض من شقّ المفردة إلى نصفين هو لكسر هذا الحظر القاهر الذي يوهم بأنّ التأويلات تكتفي فقط بتكرار الأصل في كل فعل تأويلي أو مرحلة زمنية؛ لأنّ ما يقوله التأويل حول "قول" النص الأصلي هو ما يفعله، أي ما يبتكره من دلالات ثانوية ترتبط بسياقه وبنشاطه في القراءة والتفسير. فالبادئة *inter* تفيد "الترابط، التواصل، العبور"، فهي تمثّل العلاقة بين الأقوال أي بين التأويلات: "يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعذّر فيه المساس به (كشيء محظور). لكن بالمعنى الذي يختفي فيه المؤسِّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسّد ويتخّذ دلالة في تعدّدية الخبرات والعمليات "المسيحية". لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعدّدة والتي لا تحتفظ ولا تكرّر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاوُل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبَّر عنه وغير معطى بشكل محدّد سوى في شكل علاقات مترابطة تشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم بدونه"[1].

هناك ترابط بين التأويلات في شكل "تقاوُل"، وأيضاً ما اصطلحتُ عليه اسم

---

(1) ميشال دو سارتو، وهن الإعتقاد، ص 214، وأيضاً ص 225.

"التآول"[1]. وهذا التقاول أو التآول هو نتيجة التدايُن الذي يجعل التأويلات تدين لبعضها البعض بقبول افتراضاتها واجتهاداتها وأنّ لها نصيب من "الحقّ" الذي لا يضاهي "الحقيقة". فلا يمكن لتأويل أن ينفرد بالقول-الحقّ، بل حقيقته أن لا يقول بل يتقاول[2]، أي يتواصل مع غيره من التأويلات لتشكيل شبكة من التصوّرات المشتركة والأفكار المتداولة. فالعلاقات أوْلى من الحدود، ونمط التديُّن يحدّد صيغة التدايُن. إذا كان التديُّن مقفلاً داخل كل طائفة أو مذهب، فإنّ التدايُن يتقلّص ليترك المجال للصراع والتطاحن. كلّما كانت مساحة التديُّن واسعة، كانت مساحة التدايُن متقلّصة؛ وكلّما كان فضاء التديُّن محصوراً بعوامل العقلنة والعلمنة، كان التدايُن واسعاً ورحباً لأنّه يتيح الفهم الذاتي للتديُّن، والتفاهم بين المذاهب والتأويلات. يتيح التدايُن توزيع الأدوار ومساحات التفاعل. فهو ينظّم، في الوقت نفسه، عملية "التلقّي"، ما يتلقّاه كل مذهب من قيم ومرجعيات يراها وجيهة؛ وعملية "التلاقي" التي تربطه بالمذاهب الأخرى على سبيل الاحتكاك والتواصل.

يبيّن هذا الأمر إلى أيّ حدّ لا يمكن لأيّ مذهب أن يشتغل، أن يتديّن، أن يتلقّى، دون الصلة أو الرابط الذي يجمعه بالمذاهب الموازية أو المعادية على سبيل التلاقي والتدايُن. هذه "اللادونية" هي أصلية بقدر ما هي وظيفية، لأنّها ترتّب العلاقة بالأصل (النص، الدين، الشعيرة، إلخ) بقدر ما تنظّم العلاقة بالأدوار (تلاقي المذاهب، صراع التأويلات، إلخ): "في كل أوجهها، لا تتبدّى العلاقة بين "الأصل" و"تحقيقه" سوى في شكلها المتعدّد. فهي كتابية أكثر منها تنبّئية إذا عنيتُ بذلك أنّ التعدّد يتفوّق على الفرادة أو الاتّحاد على الوحدة"[3]. تكتسي هذه الفقرة أهمّية بالغة في تبيان الفاصل الدقيق بين التديُّن والتدايُن، بين التلقّي والتلاقي حيث التعدّد في التأويلات والتنوّع في القراءات يسمحان بتحويل العلاقة بالأصل من التنبّؤ إلى الكتابة، من الرؤية الفوقية إلى الممارسة التحتية. فالعلاقة بالأصل

---

(1) محمد شوقي الزين، "من التأويل إلى التآول. تأمّلات في نظرية الحدث والنص عند ميشال دو سارتو"، مجلة لوغوس، عدد تجريبي، أبريل 2011، دار كنوز للنشر.

(2) أشير أيضاً، تبعا للفكرة الاقتصادية والرمزية التي اعتمدت عليها بإدراجي لأفكار ماكس فيبر وبيير بورديو، أنّ مفردة "المقاولة" تعني أساساً المحاضرة والمناقشة، وفي صيغتها التقنية لعالم التجارة تعني الصفقة والسوق والمؤسّسة الاقتصادية، إلخ. يمكن القول أنّ "التقاول" يؤسّس لاقتصاد خطابي أو اقتصاد تأويلي يفيد في فهم المبادلات "التجارية" بين التأويلات، أي الصفقات بين المذاهب والأفكار.

(3) ميشال دو سارتو، **وهن الاعتقاد**، ص 215.

ترتبط بالاشتغال على النصّ وليس بتشكيل الرؤى والتنبّؤات؛ فالعلاقة هي كتابية، نصّية، عملية وليست مثالية، خيالية، وهمية. وهي أيضاً علاقة تفاعلية بين أدوات التحقيق العملي للأصل، أي بين التأويلات؛ وتتّخذ بذلك صيغة "الاتّحاد" بين المذاهب في شكل تمفصل يراعي الفروقات أو الاختلافات، وليس "وحدة" جامعة ومانعة.

يستعمل كاتبنا صيغة "التمفصل" (*articulation*) على غرار الهيكل العظمي ليبيّن أنّ العلاقة بين التأويلات في إدراك الأصل وفي سياسة الحقيقة هي علاقة مرنة وسلسة تتيح حركة المنظومة التأويلية التي تشتغل داخلها. وهذه الحركة هي دائرية لا تنتهي عند حدّ ولا ينفرد بها تأويل؛ بل لا تنفكّ عن الاستدارة وتنويع المشاهد وتوزيع الأدوار. يمكن الحديث عن "استدارة تأويلية" في العلاقة بالأصل أو بالنصّ حيث كل تلقٍّ لمبادئه أو قيمه لا معنى له دون التلاقي الذي يتيح العلاقة بين التأويلات، أي دون الاشتراك في صوغ المعنى أو المشاركة في صناعة الحقيقة، "فقط لأنّ هذه "الحقيقة" ليست مِلك أحد، بل يعبّر عنها الجميع؛ وبما أنّها الشرط الغامض لما تجعله ممكناً، فلا أثر لها سوى تعدّدية العلامات: تدلّ عليها مساحة من الأمكنة المترابطة بدلاً من "تراتب" هرمي تضعه القمّة"[1]. مثال الأناجيل الذي يورده دو سارتو هو بارز قصد تبيان كيف أنّ إنجيل متّى يختلف عن إنجيل مرقس أو بولس لأنّ الإدراك يختلف، لكن تشترك هذه الأناجيل في صوغ مشترك للحقيقة. فهي حقيقة داخل "استدارة" تجعل من كل إنجيل له "حقّ" جزئي في التعبير عن الأصل دون أن يكون "الحقيقة" الجامعة، لأنّ هذه الحقيقة هي مفترَضة وليست واقعية. لا تتجلّى سوى بمقدار التلاقي بين التأويلات في التعبير عن تلقّيها المتنوّع لتعاليم النص.

كل تأويل يعبّر عن علاقته بالنص، فهو يعبّر عن حاجته لتأويل مقابل يمتحن به قدرته على استيعاب المضامين والقيم التي يكشف عنها ذلك النص. فالعلاقة هي "حاجة" شبيهة بالاستدارة الاقتصادية بين العرض والطلب. فلا يمكن إدارة الصفقات (= التأويلات) حول الرأسمال (= النص) سوى بتلك العلاقة "اللادونية" التي تحدّد القيمة التبادلية بينها. وهذا شأن كل المذاهب أو الطوائف التي تتحدّد بينها القيمة التبادلية أي "التدايُن" الذي طرحتُه منذ البداية في مقاربة دو سارتو لسؤال الدين ولفهم العلاقة في القوّة التي تنظّم مساحة التعبير لدى كل تأويل. وبما أنّ هناك علاقة شبه اقتصادية، شبه

---

(1) المرجع نفسه، ص 216، وأيضاً ص 224.

رمزيـة، بيـن التأويـلات، فهي فضلاً عن ذلك عبارة عن علاقة "تعاقدية" بحيث تتشـكّل بينها "عقود" في الاشتغال المشترك على النص مع انفراد كل تأويل بأسلوب خاص ينمّ عن رؤية حصرية وممارسة محلية. إنّ "التعاقد" (الذي يضاهي أيضاً التدايُن والتلاقي) يُبـرز نوعـاً مـن علمنـة "الاعتقـاد"، وما هـي العلمنة إذا لم تكن فـي نـهاية المطاف هي تحويـل العلاقـة الذاتية والعمودية بالأصـل أو المطلق أو الله إلى علاقة تذاوتية وأفقية، حيـث قيـم "التضمّـن" (تديّـن، تلقّي، اعتقاد، إلخ) التي تفيد الاسـتبطان والبُعد الجوّاني ترتدّ إلى قيم "التضامن" بتلاقي التأويلات وحوارها واشتراكها في صياغة أشكال النظر وأسـاليب العمل؟ فالتدايُن بينها يتيح لها أن تشـكّل علاقة هي عبارة عن "تعاقُد" يرسـم الحدود ويوزّع الأدوار ويُبرز الارتباطات.

الاعتقاد: تجربة في التعاقد التأويلي

إنّ الاعتقاد، كغيره من المقولات اللاهوتية التي "تعلمنت" في انعطافها الحداثي، يتمتّع بقيم رمزية واقتصادية هائلة، لأنّه يبرز نمط الثقة التي نضعها في موضوع الاعتقاد، أن نرتبط به بوثاقة، أن نؤسّس معه عقداً لا يمكن فسخه أو ابتذاله، أن نشكّل "عُقدة" متينة تنتهي بأن تصبح "عقيدة" راسـخة. فالمقولة في بُنيتها ووظيفتها تحيل إلى القبض، إلى شيء صلب، بل وصلد، لا يمكن حلّه. وهذا شأن كل المقولات المنحدرة عن الجذر: عُقـدة، عقيـدة، عَقـد، إلخ. فهي مقولات لها تأسيسـات تاريخية (لاهوتية أو سياسـية أو قضائيـة) فـي غايـة الصرامة والإحكام. لكن من خاصّية القبض أن ينتهي بالبسـط أو من طبيعة المعقّد أن يتحلّل، سـواء بالتوقّف عن الإيمان في موضوع الاعتقاد بفعل الشـكّ والارتياب أو بفسـخ العقد كما هو الشـأن مع الحروب أو النزاعات أو الممتلكات. لا بدّ في مرحلة تاريخية أن تنفكّ العقدة أو يتفكّك العقد وهو ما شـهدته الحداثة نفسـها مـع انحسـار الحقـل الدينـي وانفجاره في شـتات مذهبي أو طائفـي. فالحداثة هي بداية الفسـخ التاريخي لهيمنة لاهوتية طويلة بمؤسّسـاتـها الكنسية وتعاليمها وتقاليدها. ولقد تبيّن هذا الفسـخ مع تشـظّي المذاهب والمعتقدات واسـتفحال الشـكّ وتفاقم القلق بعد انـهيار الوحدة الدينية الجامعة.

جاءت الدولة لوضع عقود جديدة أمام العقيدة الآفلة. حتى وإن اسـتمرّت الديانة في الوجود، سـواء لإضفاء الشـرعية على السـلطة السياسـية أو لتغذية النفوس الحائرة

والقلقة، فإنّ استمرارها جاء نتيجة علمنة تدريجية للخطابات والممارسات؛ فتغيّرت الهيئة بتغيّر الهيكل. لقد انتقل الاعتقاد من اللاهوت إلى السياسة، من المؤسّسات الكهنوتية إلى مؤسّسات الدولة بحكم أنّ المرجعية الجديدة هي سياسية على مستوى التنظيم وأخلاقية على صعيد الأداء: "لقد حلّت التنظيمات السياسية تدريجياً محلّ الكنائس بوصفها مَواطن الممارسات العقائدية، ولكن تنتابها عودة تحالف عريق جدّاً (ما قبل المسيحي) و"الوثني" بين السلطوي والديني. يحدث الأمر كما لو أصبح السياسي دينياً بعدما كفّ الديني عن كونه سلطة مستقلّة ("سلطة روحية" كما كان يُقال). لقد أحدثت المسيحية قطيعة في تشابك الموضوعات المرئية للاعتقاد (السلطات السياسية) وموضوعاته الخفية (الآلهة، الأرواح، إلخ). لكنها لم تُقِم هذا التمييز سوى لإنشاء سلطة كهنوتية ودوغمائية وتقديسية في المحلّ الذي تخلّى عنه مؤقّتاً تدهور السياسي في نهاية العصور القديمة"[1].

إنّ الاعتقاد يصدأ كما تصدأ القطعة النقدية. ولا شكّ أنّ انهيار الوحدة الدينية العريقة جعل الاعتقاد يرتحل إلى السياسة بصقل جديد، بعدما انهار السياسي في العصور العريقة لتحلّ محلّه الديانة الجديدة (مثلاً تبنّي الإمبراطورية الرومانية للمسيحية كعقيدة رسمية مع قسطنطين الأوّل). يحتفظ الاعتقاد بالقيمة الذهنية أو النفسية ولكن يغيّر من القوقعة التي تحميه من التبدّل. لقد تحوّل إلى "تعاقُد" بين المذاهب والطوائف تحت هيمنة السلطة الجديدة والمتمثّلة في الدولة الحديثة في القرن الثامن عشر. فلا يمكن لمذهب أن يقصي مذهباً آخر سوى بخطورة أن يتعرّض هو الآخر للإقصاء أو التعنيف من طرف الوحدة السياسية الجديدة. لقد تحوّل موضوع الاعتقاد، في العصور الحديثة، من الولاء إلى الكنيسة نحو الهيبة تجاه الدولة. لكن ما الذي يقصده دو سارتو بالاعتقاد وكيف يتمّ الانتقال إلى التعاقُد؟ ينبغي الإشارة إلى أنّ دو سارتو يُدرج دلالة منطقية في الحديث عن واقعة تاريخية أو راهنة: "تبعاً لتقدير أوّلي، لا أقصد "بالاعتقاد" موضوع العقيدة (مذهب أو برنامج) وإنّما استثمار الأفراد في القضية، فعل التعبير عن القضية باعتبارها صحيحة، بتعبير آخر "إجراء" في الإثبات وليس مضمونه"[2]. هناك إزاحة في فعل الاعتقاد من التصوّر إلى التعبير، وهذا يفسّر لماذا نعتَ القطيعة الحداثية على أنّها "منطق في الممارسات"، لأنّ بانهيار التصوّر اللاهوتي انتقلت المصداقية نحو السياسة.

---

(1) ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، باريس، غاليمار/ فوليو، 1994، ص 265.

(2) المرجع نفسه، ص 260.

لـم تعـد نفـس الكلمات تدلّ على نفس الأشـياء، بـل حدثت نُقلة على مسـتوى التصوّر جعلت التعبير ينفصل عن الدلالة اللاهوتية ويفتتح دلالة جديدة، اجتماعية وأخلاقية.

ويبيّن دو سارتو كيف أنّ السياسة بدورها فقدت من مصداقيتها في القرن العشرين خصوصـاً مـع أزمة الشـرعية التي طالت الدولة والتـي تحوّلت إلى أداة في الهيمنة كما تُظهر بوضوح أمثلة الأنظمة الشمولية السوفياتية (ستالين) والألمانية (هتلر). ما أصاب المؤسّسـة اللاهوتيـة مـن عُقم نتيجـة ارتحال الدلالـة نحو الفضاء العلمانـي على عتبة الحداثـة، أصاب أيضاً المؤسّسـة السياسـية البـؤس النظري والعملي مـن جرّاء تحويل الدولة إلى وسيلة في بسط السيطرة وهدم المجتمع. وسيصيب أيضاً المؤسّسات المالية والتجاريـة الاضمحـلال علـى عتبة القرن الواحد والعشـرين بعد تراجع الدولة وصعود القيم الاقتصادية التي تديرها جماعات الضغط والربح: "هناك العديد من مسيّري النظام الاقتصادي والاجتماعي الذين يقلقهم الانـهيار البطيء للكنائس حيث تقبع بقايا "القِيَم" ويحاولون استرجاع هذه القيم لغاياتـهم بإعادة "عصرنتها". قبل أن تغرق هذه القيم مع السُـفن التي حملتها، حلّت بعجلة في المؤسسـات والإدارات. لم يعد يؤمن مسـتعملو هـذه البقايـا في ذلك. فهم يشـكّلون مع كلّ نوع من "الأصوليـات المتطرّفة" جمعيات إيديولوجيـة وماليـة قصـد رأب غرقى التاريخ وجعل مـن الكنائس متاحف في الاعتقاد ولكـن دون مؤمـن، والحفاظ عليها جانباً لتسـتغلّها الرأسـمالية الليبراليـة"[1]. يبيّن هذا الأمـر كيـف أنّ موضـوع الاعتقـاد انتقل من حدّ إلـى آخر، من اللاهوت إلى السياسـة ثم من السياسة إلى الاقتصاد، لكن الاعتقاد لم يتغيّر في ذاته كشحنة قابلة للصعود أو الهبوط تبعاً للظروف والملابسات، شيء شبيه بصعود أو هبوط البورصة.

لكن في سـياق آخر، يوضّح دو سـارتو كيف أنّ الاعتقاد ارتحل من الإسـم إلى الفعل أو من محتوى الإيمان إلى أشـكال التعاقد: "يتبدّى الاعتقاد (*Belief*) في شـكلية وضعية لفعل التعبير الذي ينتسب إلى (إرادة) الفعل لدى الذات وإلى عقد يوقّعه شركاء اجتماعيون أو رمزيون"[2]. إذ يوسّـع دو سـارتو نطاق الاعتقاد ليشـمل كل علاقة تربطها

(1) المرجع نفسه، ص 264-263.

(2) ميشال دو سارتو، "ممارسة اجتماعية في الاختلاف: الاعتقاد"، في: أندري فوشي (إشراف)، **الإيهام: أنماط بثّ وتلقّي الرسـائل الدينية من القرن الثاني عشـر إلى القرن الخامس عشـر**، روما، المدرسـة الفرنسية بروما، 1981، ص 370.

فئـة مـع الفئـات الأخـرى أو تأويل مع التأويـلات الموازية أو المعاديـة. فالتعاقُد يؤدّي الوظيفـة نفسـها التـي رأيناها مع التدايُـن والتقاول لأنّـها وظائف علـى وزن "التفاعل"، ولأنّ العلاقات أقوى من الحدود، بل هي التي تمنح لهذه الحدود نمط الوجود بالمقارنة مع بعضها البعض وطريقة الأداء أو الاشـتغال؛ ولأنّ العلاقات هي التي تُبرز ما نقصده بالدين بصفته صلة أو رابطة؛ أي أنّـها تبيّن أشكال السلوك وطبيعة الممارسات. وأشكال التعاقُد مختلفة، تجلّت تاريخياً في الديانة تارةً وفي السياسـة تارةً أخرى، لأنّـها تُوضّح نمـط العلاقـة التـي نشـأت بيـن المذاهب أو الطوائف، تـارةً على سـبيل التحالف وتارةً أخـرى علـى سـبيل التصارع؛ أي أنّ التعاقُـد، مثل الاعتقاد أيضاً، هو قابل للربط والحلّ أو العقد والفسـخ، ويبيّن، خلافاً للرؤية الملائكية أو المثالية، كيف أنّ "الدين" كوحدة جامعـة (الديـن بمفهومه الواسـع) أو "الديانة" كوحـدة جزئية (الدين بمفهومه الحصري كثقافـة ونظـام من المعتقدات والأحكام: اليهودية، المسـيحية، الإسـلام، إلخ) تخترقها شبكة معقّدة، وفي بعض الأحيان مخرومة، من العلاقات والتوجّهات التي، في نضالها مـن أجـل بسـط هيمنتهـا أو في صراعهـا للذود عن حقّهـا في الوجـود والرؤية، تجعل تلـك الوحدتيـن فـي انزياح دائم تبعاً لتطوّر أو اضمحلال العلاقة بالوحدات الموازية أو المتقاطعة، مثل السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق.

يَنتج عن قراءة أفكار ميشـال دو سـارتو أنّ الاعتقاد لا يشـكّل عُقدة متينة بمعزل عـن الرهانـات والإرادات والإكراهـات، وأنّ الدين عموماً، والديانة خصوصاً، لا يمكن أخذهما كما لو كانا تصوّرات ناصعة تخلو من شـوائب العالم السـفلي (عالم ما تحت فلـك القمـر بتعبير أرسـطو)؛ بـل بارتباطهمـا بتأسيسـات تاريخية وبمؤسّسـات تنظيمية داخليـة (كهنوتيـة) أو برّانيـة (سياسـية)، فهمـا ينخرطـان فـي لعبـة الصـراع بحذافيرها. يجنّبنـا هذا الأمر السـقوط في العـزل الميكانيكي بين الثابت والمتحوّل، لنرى بالأحرى كيـف أنّ الثابـت يهـزّه المتحـرّك، وكيـف أنّ المتحـرّك قـد يتجمّد تحت وطـأة الثابت، ولعل الأشـكال التاريخية في تصلّب المؤسسـات الكنسية أو الأشكال الراهنة في تعنّت الطوائـف الأصوليـة وتطرّفها تُبيّـن كلّها الانتقال البطيء والمحفـوف بالصراعات الذي يميّز الوحدات الصغرى أو الكبرى للثقافة الدينية.

ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية

د. محمد المصباحي[1]

"من الضروري، لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة شعبية مدة طويلة، أن تعودا دائما إلى بدايتها" ماكيافيللي.

"العصور الذهبية هي العصور التي لا تقيِّد فيها السلطةُ الفكرَ والتعبيرَ عن الفكر" شتراوس.

"على الفيلسوف أن يصير مؤرخا جيدا إذا أراد أن يبقى فيلسوفا" هنريش ماير.

مقدمة

كان الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي لفهم وتقييم وعلاج أزمة الحداثة هو عنوان مشروع ليو شتراوس (1899-1973 Leo Strauss)، وذلك في علاقة جدلية تتراوح بين الاستمرار والتقابل بين الحداثة وما قبلها. وكان موقفه هذا بمثابة رد فعل ضد هيمنة إشكالية "النهايات" على الزمن الحديث: نهاية الإنسان، نهاية العقل، نهاية الأخلاق، نهاية الحق، نهاية الدين، نهاية التاريخ، الخ، هذه النهايات التي صدَرت عن نزعة عدمية عميقة تكشف عن مدى الأزمة الفكرية والروحية التي يعاني منها الغرب اليوم.

أمام أزمة الحداثة السياسية هذه، لم يجد شتراوس بُدّا من الانخراط في سلك منتقديها، لكن من زاويته وطريقته الخاصة. حيث فاجأ الجميع بالقول إن **الحداثة نفسها هي علة أزمة الحداثة**[2]. وهذا ما نبهه إلى أن **علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا**

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الاداب، الرباط - المغرب.

(2) عن أن أزمة الحداثة ترجع إلى أزمة الفلسفة السياسية الحديثة، انظر:
Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers philosophiques*, n. 20, septembre 1984, p. 105.

بالتضاد معها، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي، لا بتجذير الحداثة نفسها للدفع بها إلى الأمام[1]. لكن ما الذي كان يقصده بالماضي؟

الماضي الذي كان يعنيه هو ما عبّر عنه باستعارة التوتر بين "القدس وأثينا"، أي ذلك التقاطب المتضاد بين الفلسفة والدين، الذي يشكل روح الحضارة الغربية. يتعلق الأمر إذن بصراع متفاعل بين زمنين، زمن الوحي وزمن الفلسفة، بين الزمن الإلهي والزمن الطبيعي-العقلي. أما الحداثة، فتتكون في تصوره من أبعاد ثلاثة، هي الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والفلسفة السياسية الحديثة، ثم الشريعة الدينية. غير أنه يفاجئنا بإرجاع سبب الأزمة السياسية الحديثة إلى نسيان الحداثة لبُعدها الأول، الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وليس إلى بُعدها الثالث كما ذهب المنتسبون إلى تفكيره، المحافظون الأمريكيون الجدد[2]. فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان شتراوس لا يُرجِع أزمة الحداثة في المقام الأول إلى نسيان الشريعة، وإنما إلى نسيان الفلسفة، فلماذا أبَى إلا أن يجعل محور التوتر بين القدس وأثنيا محركا أولاً للحضارة الغربية، وأحد عناصر الترياق الذي اقترحه علاجا لأزمتها؟ ونذهب أبعد من ذلك في التساؤل: ما دلالة ربط أزمة السياسة الحداثية بمجالين، إن لم يكونا أصلا مضادين للسياسة، فهما على الأقل يتميزان بعدم الاحتفاء بالسياسة، وهما الفلسفة والدين؟ وإذا سلّمنا بقدرة العلاج بالضد، فهل كان علاجه لأزمة الحداثة السياسية قائماً على تغليب جانب الدين على الفلسفة، أم على العكس من ذلك، على إعطاء الأسبقية لأثينا على القدس؟ بعبارة رمزية، هل كان شتراوس يَعتبر الممارستين، الدينية والفلسفية، تنتميان إلى عالم الكهف، عالم السياسة والتاريخ، أم إنهما بالأحرى يربآن بنفسهما عن الغرق في المماحكات السياسية التي تُفسد صفاء الورع الديني والتأمل الفلسفي معاً؟

هذه الأسئلة ترسم لنا خطة طريق سيرنا نحو بلوغ مرمانا من هذه الورقة، حيث إننا، بعد أن نتعرف بسرعة على ملامح العلاقة الجدلية بين الفلسفة والدين، سنتفرّغ لمتابعة العلاقة المتوترة بين السياسة الفلسفة في لحظة أولى، وعلاقة السياسة بالدين

(1) Daniel Vidal, *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005; in http://assr.revues.org/document4018.html. Consulté le 11 octobre 2008.

(2) cf. Robert Locke, " Leo Strauss, Conservative Mastermind " in http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.aspx?GUID={E1F7620E-B83A-4D01-869E-15391DEE2F02}

في لحظة ثانية من خلال موقف ليو شتراوس، متطلعين من وراء ذلك إلى جعل الفلسفة هي المجال المشترك الذي يسمح باللقاء الخصب بين الديني والسياسي.

أولاً: بأي معنى تُعتَبر الفلسفة خصما مشتركا للدين والسياسة

كان شتراوس يعتبر الفلسفة خطرا على السياسة والدين معا. وهذا ما حدا به إلى جعل هاجس **التقابل بين أثينا والقدس**، أو بين السياسة واللاهوت (الثيولوجيا)، هو المتحكم في تأويله للمسألة السياسية[1]، مما يدل على أن الفلسفة كانت بالفعل أقوى خصم للدين في التنافس على التحكم في الفضاء السياسي. ويدل هذا التقابل على أن شتراوس لم يكن ينظر إلى الدين بوصفه إيماناً بالقلب وحسب، بل كان يعتبره أيضا شريعة تنظم الدولة وحياة الناس المدنية.

صحيح أن خطاب كل من الدين والفلسفة مختلفان جذريا. فخطاب الوحي هو خطاب أمر وتقرير، شهادة ورواية، خطاب يحتاج بالضرورة إلى تأويل، وإن كان في حدود الإيمان؛ بينما خطاب الفلسفة هو خطاب استشكال واستدلال، يتطلع صاحبه إلى الوصول إلى معرفة برهانية قابلة دائما للمراجعة والتساؤل والتشكيك[2]. بيد أن هذا الاختلاف لا يمنع أن يتقاطع الخطابان الديني والفلسفي في أكثر من مناسبة ومجال؛ فمن جهة يشترك الدين مع الفلسفة في البحث عن العدالة والسعادة الإنسانية؛ ومن جهة ثانية تلجأ الفلسفةُ أحيانا لا سيما في مستوياتها العليا إلى إثبات الآلهة كمبادئ أولى وقصوى للكون وضامنة لمُثُل الحق والعدالة والأخلاق، كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون وأرسطو وابن رشد؛ موازاة لذلك، يلجأ الدين أحيانا إلى الفلسفة لاستعارة أدواتها الفعالة للدفاع عن مسلماته ورفع تناقضات أقواله وتأويل غوامض نصوصه، علماً بأن الفلسفة حينما تتبنى المنظورَ الديني مُدخلة الآلهة في أفقها، فإنها تعمل ذلك من أجل تكييفها حتى تصبح ناطقة باللوغوس الفلسفي[3]. علاوة على ذلك،

---

(1) عن التوتر بين القدس وأثينا، انظر:
Strauss, L., *Etudes de philosophie politique platonicienne*, tr. de l'anglais par O. Sedey, Paris, Belin, 1992, pp. 209-246.

(2) Cf. Maurice-Ruben Hayoun, "Recension du Gerald Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*", Paris, Beauc hesne, 2007.

(3) cf. Lampert, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 162-163.

لا تقبل الشريعةُ إدراج الفلسفةَ في أفقها الميتافيزيقي ونظامها المعرفي، أو تسمح للفلاسفة القيام بدور تأويلها والدفاع عنها برهانيا، إلا لكونها تؤمن، على لسان بعض من يتكلمون باسمها كالفارابي وابن ميمون وابن رشد، بأن الحكمة والشريعة تنظران إلى نفس الموضوع وتَؤمّان نفس الغاية، وإن كانتا تتكلمان بلغتين مختلفتين. لكن يمكن أن يكون لهذا "الاتصال" بين الفلسفة والشريعة جوانب سلبية أيضا، فينقلب الدين إلى مجرد مماحكة جدلية منها النفوس البريئة المفعمة بالإيمان، وتتحول الفلسفةُ إلى مجرد خادمة للدين، ليؤول الأمر في النهاية إلى نسيانها. وفي أحسن الأحوال يَخلق الاتصال بين الحكمة والشريعة، خصوصا إذا كان متينا، مضاعفة للصعوبات أمام ممارسة الفلسفة الحق. فبعد أن كانت الفلسفة تواجه فقط "صعوبات طبيعية" للخروج من الكهف، أي صعوبة التخلص من الآراء السياسية والأحكام المسبقة والإدراكات الحسية البسيطة الناقصة التي رمزت لها أسطورة الكهف الأفلاطونية بالقيود والظلال، ستواجه الفلسفة بعد اتصالها بالدين "صعوبات تاريخية"، أي صعوبة التحرر من معتقدات "الكهف اللاهوتي" الذي يوجد فوق "الكهف الطبيعي الأول[1].

من جهة أخرى، بما أن الفلسفة تتمتع بحرية غير محدودة للتساؤل، فإنها لا تتردد في وضع حتى آراء الناس في آلهتهم موضع سؤال، رغبة منها في عقلنة نظرتهم إليها وآرائهم حولها. ومن المعلوم، كما يقول أفلاطون، أنه "عندما تتغير آراء الناس في الآلهة، فلا بد أن تتغير القوانين"[2]، مما يعني أن الفلسفة تشكل خطرا على السياسة من خلال الدين، أي خطرا عليهما معاً. ولعل هذا التشابك في الوجود والمصير بين السياسة والدين هو ما جعل المدينة (أثينا) تحكم على الفيلسوف (سقراط) بالموت، هذا الحكم الذي شكّل "الحدث التاريخي المؤسس للفلسفة السياسية" في نظر شتراوس[3].

ثانياً: السياسة والفلسفة، أو الكهف والنور

منذ البداية اختار شتراوس أن يخوض معركة إعادة النظر في "الفلسفة السياسية" في جبهتين، جبهة نقد الحداثة، وجبهة نقد "نقد الحداثة". فقد وضع مشروعه الفكري

(1) cf. Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique: un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990, note p. 106.

(2) Lampert, L., op.cit. p. 163.

(3) انظر ماير م. م. ص 98.

في منظور الانقلاب العمَلي للفلسـفة الذي حولها إلى "فلسـفة سياسـية"، هذا الانقلاب العملـي الـذي سـبق أن دشـنه أرسـطو فـي الأزمنـة القديمـة، وتوَّجَه علـى نحو جذري ماكيافيللـي (1469 Niccolo Macchiavelli-1527) فـي الأزمنـة الحديثة. هذه الأرضية الانقلابية للفلسـفة النظرية إلى فلسـفة عملية هو ما جعل سـؤال ل. شـتراوس هو: "ما هي الفلسـفة السياسـية؟"، وليس "ما هي الميتافيزيقا؟" كما هو الحال بالنسـبة لهيدجر (1889 Martin Heidegger-1976)، مما يدل على أن المواطن، أي "الوجود السياسي" للإنسان، هو ما كان يعني ل. شتراوس، وليس الوجود الأونطولوجي للإنساني (الدازين)، المهموم بقلقه والغارق في نهائيته الذاتية[1]. فكان سؤاله هذا بمثابة نقد مزدوج للحداثة، لها ولنقدها لذاتها.

1. حدود التضاد بين السياسة والفلسفة، أو السياسة بوصفها شرطاً وغاية للممارسة الفلسفية:

كمـا قلنـا كان **التضاد بين السياسـة والفلسـفة**، أو بين المدينـة والحكمة، هو نقطة انطلاق شـتراوس في تحليله لأزمة الحداثة السياسـية، عبر تاريخ الفلسفة. وقد استعمل شـتراوس اسـتعارتين لأفلاطون وردتا معا في محاورة **الجمهورية**، لتصوير هذا التضاد، وهمـا "الكهـف المظلم" الـذي يوجد فيه المواطنون مكبّلين بـالآراء والمعتقدات كناية عن السياسـة، "والنور" الذي رَمزَ به للفلسـفة المتعالية على السياسـة، هذا النور الذي تنكشـف في ضيائه الحقائق المطلقة متحرِّرة من قيد الآراء والظنون والمعتقدات. وقد كان الغرض من إبراز هذا التضاد من خلال الاسـتعارتين المذكورتين (الكهف والنور) التأكيد على حتمية ملاحقة المدينة (الدولة)، بمواطنيها ومسؤوليها، للفلاسفة والتضييق على حريتهم في التأمل، بدعوى اسـتخفاف هؤلاء "بآراء" المدينة واعتقاداتها والتعالي عنها نحو "المعرفة"[2].

---

(1) انظر نفسه، ص 100.

(2) حول تشبيه السياسة بالكهف عند أفلاطون انظر أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهـرة، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، 1985، ص 418؛ وحول كون العامـة في الكهف لا تفهم إلا من خلال الآراء والظنون انظر نفسه 421؛ وعن الآراء في علاقتها بالمعرفة، انظر ل. شتراوس، "أفلاطون"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ترجمة محمود سيد، ومراجعة إمام ع. إمام، ج 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ج1، ص 96؛ ويقيم شتراوس في كتابه **الحق الطبيعي والتاريخ** تقابلا بين العلم والمجتمع قائلا "العلم يُعنىَ بالحقيقة من حيث هي =

وبالفعل، تبدو الفلسفة، التي يمثلها سقراط أفضل تمثيل، وكأن لا شغل لها سوى استفزاز المواطنين ورجال الدولة بالأسئلة المحرجة مطالبة إياهم بإعادة النظر في جميع أعرافهم وقيمهم وعقائدهم وأساطيرهم وأنماط سلوكهم وأجناس تنظيماتهم السياسية ورؤاهم الكونية. ومما يزيد الطين بلة أن الفلاسفة يقومون بطرح أسئلتهم بدون تحفظ أو استعداد للرضا بالجواب الذي يُقَدَّم لهم من لدن المسؤولين، مما يضفي على أسئلتهم طابع المخاطَرَة لأنها لا تكتفي بإحداث حالة من الارتباك في مخاطبيهم، بل تسخر منهم[1]. كان سقراط يعتبر وضع الأسئلة على المواطنين والإيقاع بهم في شَرَك التناقض والدور المنطقي بمثابة ذلك الواجب الفلسفي-السياسي الذي يعطي معنى للحياة على النمط الفلسفي. وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة؛ لأنه إذا كان من وظائف هذه الأخيرة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات، لكون هذا النظام الذي يؤمّن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، فإن الفلسفة تَظهر، على العكس من ذلك، وكأنها فعلٌ لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له.

لهذا نجد شتراوس يستخلص من شروحه على **جمهورية** أفلاطون صعوبة إبرام اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية لتدبير شؤون المدينة، لأنهما يذهبان في اتجاهين متعارضين على أكثر من مستوى. فمن الناحية الإبيستيمولوجية تتميز الفلسفة بكونها معرفة أو حبا للمعرفة، بينما لا ترقى أو بالأحرى لا تسعى السياسةُ لأن تصبح معرفة

= كذلك، دون أن يلتفت إلى منفعتها؛ ومن جرّاء ذلك قد يقع في مخاطرة بحكم هدفه هذا، بأن ينتهي إلى حقائق لا فائدة منها بل وحتى مؤذية. أما المجتمع فيجد غذاءه في الإيمان أو الرأي. من هنا صار العلم، وهو المجهود الذي يسعى لتعويض الرأي بالمعرفة، يهدد المجتمع"، ص 267؛ ويقول عن موقف جان جاك روسو من الفلسفة والعلم بأنه انتهى إلى "جعل العلم أو الفلسفة متنافرين مع المجتمع الحر وبالتالي الفاضل" نفسه، ص 268؛ ويبرر روسو ذلك بالقول بأن العلم نافع للقلة من عباقرة من الناس، أما بالنسبة للشعب فهو مضر بهم، بل هو يذهب إلى أن إذاعة وتبسيط المعرفة العلمية مخربة لا للمجتمع فقط بل وأيضا للعلم والفلسفة نفسهما: بالتعميم التبسيطي، ينحط العلم متحولا إلى رأي بل يصبح الصراع ضد الحكم المسبق حكما مسبقا. العلم يجب أن يبقى حكرا على عدد صغير من الناس؛ ويجب أن يبقى مستترا عن نظرات الإنسان العامي"، نفسه 269:
Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, tr. De l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

(1) انظر ماير، م. م.، ص 141-140.

علمية، مكتفية بتعريف نفسها بكونها **حنكة ومهارة** عملية في القيادة والتدبير والحكم[1]. ومن ناحية كيفية التعاطي مع الكل، تبدو الفلسفة وكأنها **تأمّلٌ** في الكل الوجودي، في حين تسعى السياسة إلى أن تكون آمرة للكل السياسي[2]. ومن ناحية الغاية المقصودة من المبحثين، نلاحظ أنه بينما تسعى الفلسفة للوصول إلى **الحكمة** أو على الأقل الاقتراب منها عن طريق المحبة، فإن السياسة تروم الوصول إلى السلطة وسيلة لتحقيق **السعادة**. وهناك سبب رابع يحُول دون حصول التوافق بين الفلسفة والسياسة لإنشاء مدينة مشتركة بينهما، وهو أن إمكان وجود المدينة العادلة لا يتوقف على هذا الاتفاق، لأن الفلاسفة لا نفع من ورائهم، بل ربما كانوا ضارّين للسياسية، خصوصا وأن ما هو صالح في السياسة قد لا يكون صالحا في الفلسفة، والعكس صحيح.

ومع ذلك، فقد ذهب أفلاطون وشراحه إلى أن السياسة شرط للفلسفة من جهات عدة. من بينها أنه إذا كانت "الحنكة السياسية" داخل الكهف هي عبارة عن القدرة على التمييز بين الظلال، أي التمييز بين الآراء والظنون والاعتقادات الصحيحة من الفاسدة، فإن هذا التمييز سيكون هو التوطئة الضرورية للانتقال من الآراء العامة إلى المعرفة الفلسفية. ذلك أن الطريق نحو إدراك الحقيقة (الفلسفة) هو التمييز بين الآراء (الحنكة السياسية)، فتكون **رؤية النور غير منفصلة عن رؤية الظلال**، أي ممارسة الفلسفة غير منفصلة عن ممارسة السياسة. من جهة أخرى، لا سبيل لممارسة الفلسفة، أي للحياة بطريقة فلسفية، إلا إذا وفرت لها السياسة الشروط الضرورية داخل الفضاء السياسي العام للقيام بذلك، مما يعني أن السياسة هي الطريق الوحيد نحو الفلسفة، ولو أنه يبدو من أسطورة الكهف الأفلاطونية أن الشغل الشاغل للفيلسوف هو التمكن بأسرع ما يمكن من الخروج من الكهف، أي من فضاء السياسة[3]. وهذا وضع غريب حقا، إذ كيف تكون السياسة شرطاً ضروريا للخروج من السياسة؟ أي كيف تكون "الحنكة

(1) شترواس، "أفلاطون"، م. م.، ج1، ص 96؛ في **محاورة الجمهورية** نجد أفلاطون يتكلم عن الحنكة أو المعرفة السياسية على أنها تتركب من "جزأين متنافرين، من **المعرفة الفلسفية الخالصة** للأفكار التي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير من جهة، **والتجربة الخالصة** التي لا يكون لها وضع **المعرفة** على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمس طريقه في الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانه من جهة أخرى". نفسه، ج 1، ص 111.

(2) انظر نفسه، ص 123-122.

(3) Rémi Brague, " Leo Strauss et Maïmonide ", in *Maimonides and Philosophy*, Paris 1986, p. 258.

السياسية"، التي هي القدرة على اختيار الآراء الصالحة التي تخدم مصالحنا واستبعاد الآراء الفاسدة التي تسيء إليها، هي السُّلّم الذي يرقى به الفيلسوف من السياسة إلى الفلسفة، أي إلى فضاء الحقيقة البعيد عن المصالح والصراعات؟

بيد أن سيناريو أسطورة الكهف يقتضي عودة الفيلسوف إلى الكهف بعد أن تحرر من قيوده، أي عودة الفلسفة إلى السياسة، وكأن هذه غاية الأولى. فهل معنى ذلك، أن ممارسة الفلسفة تُكسِب الفلاسفة مَلَكة ممارسة السلطة والحكم، أي تأسيس مدينة فاضلة؟ الفيلسوف بطبيعته ينفر من الحكم، ولا يقبل بالمسؤولية السياسية إلا على مضض، لهذا يستخلص أفلاطون بأن قيام المدينة العادلة والفاضلة غير ممكن[1]. فتبقى الديمقراطية هي الإمكانية الوحيدة القريبة من المدينة الفاضلة، لكن أفلاطون لا يطمئن لهذا البديل لأن النظام الديمقراطي قائم على الحرية، لا على الفضيلة، الأمر الذي يؤدي إلى تكوين إنسان متراخ كسول متقلب غير مكترث بواجباته نحو المدينة[2].

لم يكن موقف أرسطو من الفلسفة والفلاسفة يختلف كثيرا عن موقف أفلاطون؛ إذ كان يعتقد بأن "الفلاسفة... ليسوا أجزاءً من أي دولة، لأن غاية الدولة من حيث إنها دولة ليست الكمال النظري التأملي، لأن المدن والأمم لا تتفلسف"[3]. ولعل هذا هو السبب في أن الفيلسوف ليس له في المدينة حرية التعبير بإطلاق. لكن المفارقة تكمن في أن هذا الواقع السياسي المناوئ لحرية التفكير الفلسفي هو الذي يحرّض الفيلسوف على الاهتمام بالسياسة، واستعمال كل الأشكال الخطابية لبذر شكوكه وتوجيه تساؤلاته بكل حرية.

2. الفصل بين الأخلاق والسياسة للإطاحة بالإنسان:

ما يميز الحداثة أنها ألغت التضاد بين الفلسفة والسياسة. فقد كان تحويل

(1) نفسه، ص 95.

(2) عن صفات الإنسان الديمقراطي انظر نفسه، ص 105-103؛ حول ما ذهب إليه أفلاطون من أن جوهر المشكل السياسي أخلاقي، وهو الأمر الذي يقف وراء معاداته للديمقراطية التي لا تأبه لبعد الفضيلة في طريقة حكمها، انظر:
Drury, Shadia B., *Leo Strauss and the American Right*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 78.

(3) شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج1 ، ص 404.

ماكيافيللي لوجهة "الفلسفة السياسية" من التأمل النظري نحو التفكير العملي بمثابة الإعلان الرسمي لميلاد الحداثة السياسية[1]. لكنه كان في نفس الوقت العلة الأولى لأزمتها، لأنه سيقذف بها نحو تاريخانية تؤول بها إلى العدمية. فما هي أخطر أعراض هذه الأزمة التي تمثلها التاريخانية في حُلّتها العدمية؟

بدون شك كانت "القضية اليهودية" السبب المباشر والذاتي في تنبيه شتراوس إلى حدود الديمقراطية الليبرالية. فقد كان، كغيره من الفلاسفة، يؤمن بسموّ القيم النبيلة التي بشرت بها الحداثة الليبرالية، من تسامح وعدالة واعتراف بالإنسان كذات، واعتراف بالآخر، والدعوة إلى الحرية والمساواة وهلم جرّا. لكنه أصيب بخيبة أمل كبيرة بعد ما عاين بنفسه عجز جمهورية فايمر الألمانية عن تحقيق مبدإ حياد الدولة، وفشلها في منع أعداء الديمقراطية من النازيين من الصعود إلى الحكم، والحيلولة دون ارتكابهم للمظالم الوحشية التي لحقت باليهود[2]. لقد أبانت هذه التجربة السياسية المفارقة الذاتية لمبادئ الليبرالية وقيمها التنويرية، إذ يمكن لأعدائها أن يستعملوها لنسفها من الداخل. فالمبالغة في التسامح مثلا هو الذي سمح للنازيين بنشر ثقافة اللاتسامح، والمبالغة في الديمقراطية هي التي خوّلتهم الحق في الاستيلاء على الحكم لتقويضها. وهذا ما يفرض ضرورة وضع شروط لتطبيق المبادئ الديمقراطية حتى لا تكون مطية لإقبارها[3].

---

(1) يعرف الحداثة: "نفهم من الحداثة ذلك التحويل الجذري للفلسفة السياسة ما قبل الحديثة- هذا التحويل الذي يظهر قبل كل شيء كرفض للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة"، الموجات الثلاث للحداثة، ص 105.

(2) انظر نفسه، ج 2، ص 641؛ عن مسؤولية التاريخانية عن هذا الخذلان (إشارة إلى موقف هيدجر) انظر: Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. Par O. Sedeyn, Paris, puf, 1992, p. 32.
من سخرية "التاريخ" أن يلاحظ العرب والمسلمون اليوم بألم نفس الحدود التي تعاني منها الديمقراطية الغربية، التي لم تستطع منع الصهاينة من اغتصاب أراضي الغير (الشعب الفلسطيني، السوري) وصدهم عن ارتكاب المجازر تلو المجازر، وردعهم عن ممارسة العنصرية والتطهير العرقي، أحيانا باسم الديمقراطية والحضارة، وأخرى باسم حق ينتمي إلى معتقدات في الأساطير الدينية. نحن هنا أمام أزمة حقيقية وامتحان مرير للقيم الديمقراطية الليبرالية، لأن عقد مصالحة بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والحداثة من شأنه أن يدمر دولا وشعوبا وحضارات. وليست نظريات صِدام الحضارات سوى صكوك الغفران الصادرة هذه المرة عن معاهد البحث العلمي، وليس عن معابد الإيمان الديني، لمن يرتكبون جرائم ضد ثقافات وأراضي الغير!

(3) انظر روبرت لوك، م. م.

السبب الثاني الذي كان وراء نشوب أزمة الحداثة السياسية في الغرب يتمثل في تبنيها لنمط خاص من العقل هو "**العقل الحسابي التقنوي**"، الذي أفرغ "**العقل الأصلي**" من محتواه، ولم يعد يقوم سوى بدور الضامن الميتافيزيقي للتصور التكنولوجي النفعي للوجود الفردي والجماعي[1]. ولعل تبنّي الحداثة لهذا النمط من العقل الحسابي التقنوي هو الذي أدى إلى سيادة الرؤية التاريخانية التي أدت بدورها إلى تفشي النظرة النسبية، وأفضت بالتالي إلى النظرة العدمية إلى كل شيء، تجاه الطبيعة والإنسان وقيم الخير والشر والعدالة والظلم[2]. وقد تألقت النزعة العدمية خاصة في كتابات نيتشه التي تشكل الموجة الثالثة والأكثر جذرية للحداثة[3].

وكان من نتائج سيادة العقل الحسابي النفعي القيام **بفصل السياسة عن الفضيلة**، أو بالأحرى وضع الفضيلة تحت إمرة السياسة، وهو السبب الثالث لأزمة الحداثة السياسية. وكان ماكيافيللي هو صاحب هذا الفصل الذي عززه هوبز واللاحقون عليه، والذي يُعَدّ في جوهره انقلابا على الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي كانت تخضع السياسة للفضيلة الأخلاقية والعقلية وليس العكس. صحيح، لا يمكن لأحد أن ينكر أهمية نفي هذا الفصل أو الانقلاب والمتمثلة في استقلال علم السياسة والاعتراف بكيانه وقوانينه الخاصة به، أي التأسيس الرسمي لعلم السياسة؛ لكن إبعاد السياسة عن الفضيلة آل بدوره إلى أن يصبح كل شيء مباح، ويغدو كل إنسان ذئبا لأخيه الإنسان.

وقد وطّأ فصل السياسة عن الأخلاق لفصل آخر بين **العقل والوحي**، بين **المعرفة والإيمان**. وكان الهدف من وراء هذا الفصل الأخير وضع الأمور الطبيعية والبشرية خارج المبدأين اللذين ينهض على أساسهما كل دين، وهما المعجزة والعناية الإلهية،

---

(1) انظر دانييل فيدال، م. م.

(2) عن خصائص التاريخانية وكونها أكبر عدو للفلسفة السياسية، انظر:

Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie* ? op. cit., 1992, p. 31.

وعن وصفه لتاريخانية هيدجر بالمتطرفة، انظر مثلا:

Strauss, Leo, *On Tyranny*, ed. By V. Gourevitch and M. Roth, New York, The Freee Press, 1991, p. 250-251.

وللتوسع في مفهوم شتراوس للعدمية انظر مثلا كتابه:

Strauss, L., *Nihilisme et politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Rivages, 2001, p. 31-73.

(3) عن الخصائص المدمرة للموجة الثالثة للحداثة انظر:

Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers philosophiques*, n° 20, septembre 1984, p.

وتفسيرها - أي الأمور الطبيعية والبشرية - فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة التي مكّنت الإنسان في آن واحد من فهم أسرار الكون وخبايا الإنسان والسيطرة عليهما.

وانتهى الفصل بين الأخلاق والسياسة إلى **الإطاحة بالمفهوم الأصيل للإنسان**، بأن تصورته كائنا شفافا، لا يحيط به الغموض، ولا تكتنفه المفارقة. وكان اعتراف الحداثة بالاستقلال الذاتي للإنسان، وهو عرَض من أعراض مرض الحداثة، بداية عملية الإطاحة بالإنسان عن طريق الإقرار بقدرته على إنتاج أفعاله وخلق أفكاره من داخله باعتباره "مصدر الحق والحقيقة معا". وقد أسهم كلٌّ من ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا في هذه الإطاحة بالإنسان، عندما قاموا، كل من زاويته الخاصة، أولا بإعادة النظر في تعريف السياسة خارج المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) والدين والفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، وثانيا بإعادة النظر في تعريف الإنسان خارج الطبيعة[1]. بهذا النحو وُضِع الإنسان في **تضاد مع الطبيعة**، فاندفع منذئذ بِجشع ووحشية لاستنزاف وتدمير خيراتها إشباعا لغرائزه وإرضاءً لنزواته وتلبية لمتطلبات رخائه بدون أي وازع أخلاقي. إن إعادة النظر في تعريف الإنسان والسياسة جعل الحرية والرخاء والمعرفة العلمية في بؤرة اهتمام الفلسفة السياسية الحديثة، بدلا من الفضيلة والغايات الطبيعية وما بعد الطبيعية التي كانت غاية الفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، مما أسقط الإنسان في دوامة الاستلاب والعدمية والإلحاد[2].

3. تاريخ الفلسفة ترياق أزمة الحداثة:

أمام إغلاق التاريخانية لمنفذ الخروج في وجه الإنسان الحديث كيلا يغادر كهفها نحو فضاء الفلسفة، اضطر شتراوس أن يبحث عن منفذ آخر للتسلل من كهف التاريخ، فوجده في "تاريخ الفلسفة"، وكأن "الفيلسوف، إذا أراد أن يبقَى فيلسوفا، عليه أن يصبح مؤرخا جيدا للفلسفة"[3]. ولا يخفى أن هذا الحل يبدو، في الظاهر، وكأنه هروب من الحداثة، لأنه بدلا من مواجهة أزمتها بالعمل على تجذير الحداثة والدفع بها إلى الأمام

---

(1) بصدد تَحوّل روسو من تعريف الإنسان بالعقل، إلى تعريفه بالحرية، انظر **الحق الطبيعي والتاريخ**، م. م.، ص 275-274، 279، 287؛ عن تفضيله العاطفة على العقل في النظر إلى الإنسان، انظر نفسه، ص 266؛ عن التقابل بين صيغة "الإنسان مقياس كل شيء" وصيغة "الإنسان سيد كل شيء" انظر: Strauss, L., "Les trois vagues de la modernité", op. cit., p. 107.

(2) انظر روبرت لوك، م. م.

(3) ماير، م. م.، ص 103-101.

بتطوير فلسفتها السياسية، رجع ل. شتراوس القهقرى إلى خلفيتها التاريخية التي نسيتها عمداً. فمغادرة كهف الحداثة السياسية، أي مواجهة الانقلاب الذي قام به مكيافيللي على الفكر السياسي الكلاسيكي بإخضاع الفضيلة للسياسة، يتطلب العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها هي التي وضعت السياسة تحت إمرة الفضيلتين الأخلاقية والعقلية[1].

واضح أن "العودة" التي نادى بها ل. شتراوس ليست عودة إلى نصوص أفلاطون وأرسطو كما فهمتها الحداثة، بل هي "عودة جديدة" قائمة على فهم تلك النصوص كما فهمها أصحابها، لا كما فهمها المحْدَثون من خلال رؤيتهم الحداثية الخاصة[2]. صحيح، هو يعترف بأن نيتشه وهيدجر كانا على حق عندما طالبا بالعودة إلى الأوائل من الفلاسفة اليونان، لكنهما أخطئا حينما فضّلا العودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، لا إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين ألقى عليهما الفيلسوفان المعاصران مسؤولية أزمة الميتافيزيقا الغربية[3]. إن شفاء أزمة الحداثة، في تصور شتراوس، لن يتأتى إلا بإعادة الاعتبار لسقراط ولتلميذيهما أرسطو وأفلاطون، لأن نسيان الحداثة للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي أنشأها هؤلاء على أساس الفضيلة وعلى أساس القرب من الطبيعة كان أحد الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الحداثة السياسية[4]. ومما يشهد على ذلك

---

(1) تاركوف، ث. وبانجل، توماس ل.، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج2، ص 625-624؛ انظر أيضا:

Vidal, Daniel, " Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine ", Archives de sciences sociales des religions, 136(2006); in http://assr.revues.org/document4018.html. Consulté le 11 octobre 2008

(2) نشير عَرَضا إلى أن شتراوس يقوم بمسعى مضاد للحداثيين، فهو مثلا يستأنس بالرشدية لفهم أقواله وملء الثغرات في فكر ماكيافيللي، أنظر:

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle and London, University of Washington Press, 1969, p. 203.

(3) لا ينكر ل. شتراوس أهمية النقد الذي وجهته الموجة الثالثة للحداثة، بل يدعو إلى أخذه بعين الاعتبار: "مع ذلك [أي بالرغم من أن الفاشية كانت من النتائج السياسية الضمنية للموجة الثالثة للحداثة]، فإن هذه الحقيقة غير القابلة للطعن لا تستبيح لنا الرجوع إلى الصور السابقة على الفكر الحديث: النقد النيتشوي للعقلانية الحديثة أو للثقة الحديثة في العقل لا يمكن لا استبعاده ولا نسيانه"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م. م.، ص 115.

(4) ماير، م. م.، ص 152؛ حول انتقاد شتراوس لمفارقة نظرية المثل انظر:

Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 119-20 and Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 292. in Robertson, N., " Leo Strauss's Platonism ", op. cit.

أن هيدجر فسّر أزمة الحداثة **بنسيان الوجود** واستبدالها **بالتاريخ**، بدل أن يفسرها **بنسيان الطبيعة** التي جرى تخريبها في الأزمنة الحديثة[1]. وهذا يعني أن مشكلة الحداثة ليست **مشكلة وجودية**، أي تتصل بمعنى الوجود الفردي، أو بالافتتان باستعارات "موت الإله" و"نسيان الوجود" أو الجهر "بالنسبية" و"برفض الحق الطبيعي"، وإنما هي **مشكلة مدنية**، أي أخلاقية وسياسية، تتجلى خاصة في عجزنا عن الانخراط في حياة المدينة وإنشاء علاقة تضامن مشترك مع المواطنين لتحقيق الخير العام والسعادة المشتركة للجميع[2]. والقصد من تأملات شتراوس السياسية هذه هو الوصول بالإنسان إلى أن يصبح مواطنا يشارك في حياة سياسية وأخلاقية مشتركة داخل الدولة، وليس الوصول إلى الإنسان بما هو موجود هنالك (دازين).

وهناك حجة أخرى يستند إليها شتراوس للقول بضرورة العودة لتاريخ الفلسفة لتلمُّس حل للأزمة السياسية التي تتخبط فيها الحداثة، وهي أن هذه الأزمة هي في كنهها أزمة "الفلسفة السياسية الحديثة"، أي أزمة مصداقية وفعالية المبادئ التي انطلقت منها لبناء الدولة الحديثة، وبخاصة تلك المقدمات التي تربط العدالة بالسعادة والرفاهية، وتربط العلم بقهر الطبيعة. الأمر يتعلق إذن **بأزمة "نظرية"** أكثر مما يتعلق بأزمة "عملية"، مما يدل على أنه لا يمكن علاج أزمة الحداثة من **داخل** الحداثة نفسها، بل ينبغي الخروج منها والعودة إلى تراث الفلسفة السياسية الكلاسيكية والوسطوية للوقوف على المبادئ التي انقلبت عليها الحداثة ونسيتها[3]. إن تخلِّي الفلسفة السياسية الحديثة عن

---

(1) يعرّف شتراوس الموجة الثالثة للحداثة أحيانا بالإحالة على الوعي بالتاريخ: "يمكن وصف الموجة الثالثة للحداثة باعتبارها تصورا جديدا للشعور بالوجود: هذا الشعور الجديد بالوجود ليس تجربة للتناغم والسلم بقدر ما هو تجربة للرعب والقلق؛ إنه الشعور بالوجود التاريخي باعتباره وجودا تراجيديا وجوبا"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م.م.، ص 112؛ ويقول عن أهمية التاريخ بالنسبة لروسو "إنسانية الإنسان لا تُعزَى إلى الطبيعة وإنما إلى التاريخ، إلى السيرورة التاريخية"، نفسه، ص 110؛ ويضيف معبرا عن موقف روسو بلغة لاحقة له "إن مفهوم التاريخ، أي مفهوم السيرورة التاريخية من حيث هي سيرورة خطية، والتي بفضلها صار الإنسان أثناءها إنسانا دون أن يريد ذلك، هي نتيجة تجذير للمفهوم الهوبزي لمفهوم حالة الطبيعة مِن قِبل روسو"، نفسه، ص 110؛ كما يقول: "جرى اكتشاف التاريخ بين روسو ونيتشه؛ حيث يمكن اعتبار القرن الذي فصل روسو عن نيتشه قرن الحس التاريخي"، نفسه، 113.

(2) See Strauss, Leo, *On* Tyranny, op. cit., p. 212.

(3) انظر تاركوف، م.م.، ص 615.

الفكـر التأملـي الكلاسـيكي بحجة اسـتحالة إدراك الوجود في ذاته-بـل وصعوبة إدراك الظاهـر مـن هـذا الوجـود إلا إذا وضعنـاه في سـياقه التاريخي- أدى إلى الشـعور بعدم جـدوى التسـاؤل عـن ماهيـة القيم والمثـل، وماهية الحـق والخير والسـعادة، إيمانا من الحداثة بأنه لا توجد من هذه المبادئ سوى صور تاريخية متغيرة تعكس طبيعة العصور والسياقات والرهانات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي انبثقت منها.

ولا حاجـة بنـا للتأكيـد هنـا بأن مشـروع ل. شـتراوس لم يكن يرمـي إلى الرجوع بنـا إلـى الماضـي والوقـوف عنـده. فهـو يُقرّ بأن ذلك مسـتحيل، لا سـيما إذا أخذنا في الاعتبـار بـأن انتقـاد أفلاطون للديمقراطيـة لم يكن انتقادا صائبا، ولا فضيلة أرسـطو أو نظامـه السياسـي المثالي (ذي الطابع الهجين الجامع بيـن نظامين مختلفين: الجمهوري والأرسـتقراطي) مخرجا مثاليا لأزمة الديمقراطية الحديثة. إن انتقاده شـتراوس الشـرس للديمقراطية الليبرالية لم يمنعه من أن يكون من أشـد المدافعين عنها[1]. لم تكن غايته من وراء انتقاده الشديد ذاك سوى التذكير بأهمية الرجوع إلى المُثل الأخلاقية والسياسية والطبيعيـة والميتافيزيقية الكلاسـيكية والوسـطوية لتطعيم الديمقراطيـة الليبرالية الحديثة كيما تستطيع أن تخرج من أزمتها.

4. العودات الأربع: إلى الطبيعة الأصلية، والعقلانية الصحيحة، والوحي الصحيح، والمنهج الصحيح:

يتبين مما سبق أن العودة إلى الفلاسفة القدماء لم تكن لذاتها، بل لإصلاح جملة من التصورات والأحكام والمواقف المسبقة التي تبنتها الحداثة معكِّرة بها صفو حياة الإنسان الحديـث. ولمّـا كانـت "الطبيعـة" أول ضحايا تلك المواقف المسـبقة، فقـد كان من بين مقاصد العودة إلى تاريخ الفلسفة استعادة **الطبيعة في معناها الأصيل** السابق للحداثة، أي تلك الطبيعة التي ليسـت ذلك "الآخر" الذي غزته الحداثة بعلومها وتقنياتها، بل الطبيعة السـابقة على هذا الاسـتغلال الوحشـي المدعم بتأويل حداثي فاسـد. إن استعادة الطبيعة بمعناها الأصيل يعني فهمها فهما كلّياً، أي باعتبارها **كلاً** غير متجانس الأجزاء والطبائع، مما يضفي عليها طابعاً **إشكالياً**، فيعود إليها ذلك الغموض الجميل الذي سبق لشتراوس أن أضفاه على الإنسـان. عندئذ سـيحصل وعي لدى الفيلسـوف بأنه لا يستطيع إدراك هذا

(1) تاركوف/ بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، م. م.، م2، ص 639-638.

الكل بكافة أجزائه المتنافرة، أي لا يمكن أن تكون الطبيعة موضوعا خالصا للفكر[1].

والعودة إلى الطبيعة، باعتبارها أداةً للخروج من أزمة الحداثة، ليست سهلة، لأن الحداثة، بأنسنتها للطبيعة، أي بتحويلها إلى تاريخ وفرضه على الإنسان بوصفه العالمَ الممكن الوحيد الذي بوسعه أن يعيش فيه، تكون قد شيدت نفسها على هيئة كهف عميق تصعب مغادرته[2]. وهذا الكهف هو "العدمية" التي كانت وليدة إبعاد الإنسان عن عالم الطبيعة، والزج به في عالم التاريخ الذي أبدعه الإنسان. ولذلك كان التحرر من الحداثة، بمعنى ما، تحررا من التاريخ الإنساني، والعودة إلى الطبيعة التي لم يمسسها التاريخ[3]. و"تاريخ الفلسفة" هو الذي يساعدنا على فصل الإنسان عن التاريخ ووصله بالطبيعة، أي يمدنا بوسيلة الخروج من الكهف الثاني "غير الطبيعي"، أي الكهف التاريخي، نحو الكهف الأول "الطبيعي"، الذي يَسْهُل الخروج منه نسبياً إلى نور الفلسفة بمعناها الأصلي[4]. بهذا النحو تكون مغادرة الكهف نحو الفلسفة تعني الرغبة في الانفكاك من عالم السياسة الذي هو جزء من فضاء التاريخ والزمن، للعيش في فضاء المطلقات، فيكون الإنسان "ما بعد الحداثي" هو الذي يحقق نوعاً من الامتلاء التاريخي ما يجعله قادراً على القطع معه تحقيقاً لأمل الاتصال بعالم الميتافيزيقا.

إن الوعي "بالطبيعة الأصلية" هو البداية الضرورية للفلسفة، إذا أرادت لنفسها أن تتحرر من عقدة "نهاية العقل" ومن العقلانيات النفعية والتقنوية وحتى من لا عقلانية السابقين على سقراط، والأوبة إلى **العقلانية الصحيحة**. والعقلانية الصحيحة ليست شيئا آخر سوى تلك العقلانية **الحوارية والجدلية** التي شخصتها أفضل تشخيص محاورات أفلاطون[5].

بعد العودتين السابقتين، إلى "الطبيعة الأصلية" وإلى "العقلانية الصحيحة"، ينفتح السبيل لعودة ثالثة، هي العودة إلى اتصال العقل بالوحي، وهو الاتصال الذي انفردت

---

(1) عن استعادة المعنى الأصيل للطبيعة باعتبارها كلاًّ غير منسجم، انظر نايل روبرتسون، م. م.

(2) حول النسبية وأسبقية التاريخ على الطبيعة عند نيتشه، انظر:
Strauss, Leo, *The Rebirth of classical political rationalism*, p. 24.

(3) Cf. Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", op. cit.

(4) عن المعنى الأصلي للفلسفة باعتبارها بحثا عن المسائل والمبادئ والأنظمة الخالدة، انظر:
Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 212.

(5) Ibid.

فلسفات القرون الوسطى بالدعوة إلى إنجازه. وترجع أهمية تحيين فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه "بالوحي الصحيح"، إلى كونها تشكل إحدى السبل لمعالجة أزمة الحداثة، لأنها تمكّن الإنسان والمجتمع الحديث من استعادة الوحدة بين الحق والواجب، مما يفتح الباب أمام "أنوار جديدة" تجمع بين الحقائق والوقائع والقيم"[1]. ومن الواضح أن "الوحي الصحيح" أو بالأحرى "العقل الصحيح" المنفتح على الوحي، من شأنه أن يعيد الغموض إلى الإنسان الذي سلبته إياه الحداثة، فيصبح محفوفا بالأسرار، وبالتالي مُفْعَماً بالدلالة والمعنى.

العودة الرابعة والأخيرة التي اقترحها ل. شتراوس ضمن بديله السياسي تتصل بجانب آخر من الذات البشرية، وهي العودة إلى المنهج السقراطي ذي الطابع **التساؤلي - الإشكالي الملتزم بالحياة المدنية** للتحرر من **التأويل الذاتي** الهيدجيري للذات البشرية باعتبارها "وجودا هناك" (دازاين). وتأتي قوة المنهج السقراطي من اعتراف الإنسان بحدود قدرته على معرفة حقائق الأشياء، مما يجعله قانعا بالبحث عن الحكمة لا الطمع في امتلاكها، مكتفيا بمحبة الفلسفة، لا بالرغبة في الوصول إليها[2]. ومن المعلوم أن الاعتراف السقراطي بالحدود ليس من النوع الكانطي اليائس من معرفة "الشيء في ذاته"، لأن سقراط عندما كان يعترف بأنه "يعرف أنه لا يعرف"، لم يكن يريد من وراء ذلك التوقف عن السعي لمعرفة الحقائق الذاتية للأشياء والتعلق بها، وإنما كان يسعى أن يبين أن تلك الحقائق هي على الدوام ذات طبيعة إشكالية، وبالتالي لا يمكن الجزم في شأنها بشكل نهائي. لذلك، متى أمسى الفيلسوف يعتقد بأن الإجابة التي قدمها للسؤال بأنها إجابة نهائية، وليست إجابة إشكالية، وأن حججه على إجابته أهم من اعتراضات الآخر عليها، توقف عن أن يكون فيلسوفا تماماً[3].

العودة إلى تاريخ الفلسفة عند ل. شتراوس قائمة إذن على منهجية جديدة تتمثل في تفكيك التراث سعياً وراء قراءة حقائقه الأساسية الموجودة ما بين سطوره[4]. لكن

(1) Vidal, op. cit.

(2) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م.، ج2، ص 649.

(3) Robertson, N., " Leo Strauss's Platonism ", op. cit.

(4) عن أن الحقائق الأساسية في النصوص توجد حصرا بين السطور، انظر:
Strauss, Leo, *Persécution et l'art d'écrire*, traduit par O. Sedeyn, Agora, Presses-Pocket, Paris, 1989 p. 60.

هذه العودة، كما قلنا، لم تكن من أجل فهم النصوص أفضل مما فهمها أصحابها انطلاقا من فلسفة المؤوِّل وتطلعاته التاريخية، وإنما فهمها فقط كما فهمها أصحابها. ولذلك وجدناه يُنحِي باللائمة على المُحْدَثين الذين أوّلوا نصوص القدماء تأويلات مُغرِضة سواء من أجل تشخيص أزمة الحداثة، أو لغاية وصف طريقة الخروج منها. غير أن هذه المنهجية تطبعها في نظرنا المفارقة، فمن جهة هي قراءة سياسية، لأنها مسكونة بهاجس قراءة الظاهر بالباطن لتجلية ما تم إخفاؤه بعناية عن عيون الرقيب خوفا من الملاحقة والاضطهاد، طالما أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يبدعوا أو يدركوا ذواتهم إلا في جو مشحون بالمخاطرة وبوسواس الخشية من التضييق على الحرية؛ لكن هذه القراءة، من جهة أخرى، ترفض أن تكون المفاهيم والإشكالات متجذرة في أفقها التاريخي الخاص، أي في أفقها السياسي الذي نبتت فيه[1].

5. العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والسياسة:

تقودنا الملاحظة السابقة إلى القول بأن وضع الفلسفة في المدينة غالبا ما يكون هشًّا مضطرباً. أولاً لسبب ذاتي يتمثل في حرص الفلسفة على تحدي الأمر القائم والمناداة بحق الاختلاف والذود عن حريتها والغيرة على استقلالها الذاتي، حتى وإن تطلّب الأمر الإعراض عن المشاركة السياسية في المدينة. وثانياً لسبب موضوعي، هو الملاحقة والاضطهاد والتضييق على حرية الفكر الذي تعاني منه الفلسفة سواء من قِبَل الدولة أو من لدن الدين[2]. ومن أجل تلافي وضعها الحرج والهش هذا، وتأمين ضمانة تقيها من اضطهاد السياسيين ورقابة رجال الدين، كان على الفلسفة أن تقوم بتحول داخلي جذري لتوجيه تفكيرها نحو الأمور السياسية[3].

وقد حدث هذا الانعطاف نحو الجانب العملي من الفلسفة السياسية لأول مرة في الزمن اليوناني، ويسميه ل. شتراوس بالانعطاف السقراطي - الأفلاطوني - الأكزينوفي[4]، الذي ربط السؤال الفلسفي بالسؤال الأخلاقي، سؤال الخير، وبالسؤال

(1) ماير، ص 113-111.
(2) انظر ماير، م. م.، ص 149-147.
(3) عن كون تحول الفلسفة من الاهتمام بالنظر إلى الاهتمام بالعمل كان من أجل حماية حريتها في التفكير، انظر نفسه، ص 132-131، 140.
(4) كزينوفون (Xénophon) أحد تلاميذ سقراط الذي حافظ على ذكراه وتراثه، وشارك في عدة حروب كقائد، عاش ما بين 355-430 ق.م.

المعرفي: وعي الفيلسوف لذاته، أي ربط البحث الفلسفي بالحياة الفلسفية. بيد أن الانعطاف الحاسم للفلسفة نحو الجانب العملي السياسي هو الذي أنجزه ماكيافيللي في الأزمنة الحديثة. وقد استطاع أن يقوم بذلك حينما عمد إلى تسييس الفلسفة تسييساً عميقاً بعقد **تحالف بينها وبين الأمير** من أجل السيطرة التامة على الطبيعة والمجتمع معاً، والعمل على إعادة تنظيمهما وفق مبادئ العقل العملي النفعي، الأمر الذي حرر السياسة، وبمعيتها تصور الإنسان للعالم، من طغيان اللاهوت، وصارا أكثر عقلانية وواقعية. وبفضل هذا التحالف تكون السياسة قد حققت استقلالها وأعادت الاعتبار لمكانتها[1].

غير أن تحصيل هذه الضمانة للتفلسف الآمن قد يشكل خطرا على حقيقة الفلسفة، لأنه حينما يتحول الدفاع عنها إلى ذريعة لتسخير قدراتها ومهاراتها النظرية والخطابية لخدمة نظام سياسي أو قضية وطنية أو غاية دينية أو إيديولوجية معينة، تُمسِي خادمة لغيرها، وتسقط في الوضعية التي كانت عليها الفلسفة في القرون الوسطى، أو في الأنظمة التوتاليتارية، أو حتى في بعض الأنظمة الليبرالية ذات التوجه المحافظ. صحيح، لا يمكن نكران أن الفلسفة بانعطافها السياسي هذا أحرزت على استقلالها وعززت مكانتها وفرضت تصوراتها وطرائقها المنهجية على الأنظمة التعليمية، مما جعلها تسهم إلى حد كبير في صياغة سلوك متحرر للناس وبلورة رؤية حيوية للعالم؛ لكن هذا الوضع المريح، الذي لم تستطع الفلسفة أن تحققه إلا عبر نضال مرير وطويل، قد يُعرّضها لأن تكون موضوع تسخير من قِبل القوى المناوئة لها لتحقيق أهدافها الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يهدد استقلالها وطابعها الإشكالي التشكيكي، فتتحول أسئلتها وتصوراتها ومفاهيمها إلى بديهيات مسلّم بها من لدن الجميع. فمن أجل تلافي هذا السقوط المدمر، سيكون على الفلسفة أن تتخلى عن طموحها في أن تصبح قوة عمومية مؤثرة بشكل مستمر على السياسة والأخلاق والدين، لأنّ ذلك يجعلها تابعة لما تريد أن يكون تابعا لها. ومعنى ما سبق أن التخلي عن "التاريخانية" أمر ضروري للفلسفة لكي تعي دورَها الحقيقي ومهمتها الأساسية في تغذية تيارات التحول الشامل لشروط الحياة في مجتمعاتها[2].

---

(1) انظر ماير، م. م.، ص 155-151.

(2) يقول شتراوس بأن "نواة هذه الأزمة تكمن، في نظري، في تحوّل ما كان في الأصل فلسفة إلى إيديولوجية"، ص 82 من .Strauss, L., *Nihilisme et politique*, op. cit؛ انظر ماير م. م.، ص 105.

لكن لا يكفي التخلي عن الطموح المذكور لدرء خطر سقوط الفلسفة في وضعية الخادمة لمآرب أخرى غير المقاصد الفلسفية، بل يتعين على الفلسفة أن تمارس نقدها الذاتي[1]. وهذا النقد لن يكون له معنى ما لم يجْرِ داخل الانعطاف السياسي، الذي كان وراء خطر تحول الفلسفة إلى قوة عمومية، أي إلى إيديولوجية[2]. ذلك أن "الفلسفة السياسية" في نظر ليو شتراوس هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمح للفلسفة أن تضع نفسها موضع امتحان وتساؤل، متيحة بذلك للفيلسوف فرصة أن يتوقف عن أن يظل مفكرا ما قَبْل سقراطيّ، ويرجع إلى ذاته ومدينته، دون أن ينسَى بحثه عن حقيقته الكلية[3].

هكذا يتضح أنه لا يمكن **لعلاقة السياسة بالفلسفة** أن تكون إلا **إشكالية**. فالفلسفة والسياسة بقدر ما يلتقيان في الموضوع والهدف، يختلفان في سبل الوصول إليهما، وبقدر ما يؤسس كل منهما الآخر، يكون خطرا على وجوده وهويته واستقلاله. فالسياسة بدون فلسفة مآلها الجمود والطغيان، والفلسفة بدون ملاحقة المدينة لها تسقط في الخمول والرتابة والتقليد الذي تتبناه الجماهير. من أجل هذا كان التوتر هو أفضل علاقة ممكنة بين الفلسفة والسياسة، إن أرادتا أن تظلا في عنفوانهما المستمر. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة **لعلاقة** السياسة بالفلسفة، فكيف ستكون الصلة بين الفلسفة بالدين؟

ثالثاً: السياسة والدين: من اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية

لاحظنا كيف أن العلاقة بين السياسة والدين تمر عبر الفلسفة، وكيف أن العلاقة بين الفلسفة والدّين تمر عبر السياسة، مما يدل على أنه لا يمكن الفصل بين هذه الآفاق الثلاثة: السياسة والفلسفة والدين. ويوحي سؤال الغريب في **محاورة السياسي** لأفلاطون الموجَّه لسقراط، وهو: "هل السفسطائي والسياسي والفيلسوف هم نفس الشخص الواحد فقط، أم أنهم اثنان، أم ثلاثة؟"[4]، قلت يوحي سؤال الغريب هذا بإمكانية توحيد بين هذه الأنماط الثلاثة من الفاعلين في الساحة العمومية إلى حد

---

(1) انظر ماير، م. م.، ص 146.

(2) نفسه، ص 149-150.

(3) انظر نفسه، ص 113-111؛ أيضا ص 147. انظر أيضا تاركوف/ بانجل، م. م.، ج2، ص 637.

(4) شتروس، "أفلاطون"، م. م.، ج1، ص 111؛ ويمثل الغريب في محاورات أفلاطون شخصا لا يملك صفة المواطنة، مما يعني أنه غير مسؤول سياسيا.

ما. لكن الأمر الذي لفت انتباه شتراوس في هذا السؤال هو غياب أي ذِكْر أو تلميح لرجل الدين (الكاهن)، بالرغم من أهميته الأساسية في الفضاء العمومي عند اليونان وعند أفلاطون نفسه. فهل معنى هذا أن أفلاطون كان لا يرى فائدة في إقحام المؤسسة الدينية في الشأن العمومي، خوفاً من الضرر الذي يمكن أن يلحق أحدُهما من جراء ذلك بالآخر؟

1. تأسيس اللاهوت السياسي: الفارابي، ابن ميمون، ابن رشد:

سبقت الإشارة إلى أن شتراوس كان يعتبر التوتر بين أثينا والقدس، أي بين الفلسفة والدين، كنه تاريخ الفكر الغربي وسر حيويته الحضارية. وهذا معناه أن "السؤال اللاهوتي" كان يشكّل جزءً من المسألة الفلسفية، وبالتالي من مسألة العدالة السياسية، كما كان "السؤال السياسي"، بدوره يشكّل عنصرا دنيويا من مسألة الخلاص الديني، مما يجعل التداخل بينهما قويا[1]. غير أن الحداثة أبت إلا أن تعلن ميلادها بالانقلاب على هذا الاتصال الودي بين الحكمة والشريعة، والانخراط في نزعة معاداة اللاهوت بدون هوادة. وهذا ما حدا بشتراوس إلى أن ينكفئ على تاريخ الفلسفة السياسية الكلاسيكية في صيغتها اليونانية والإسلامية واليهودية والمسيحية، لإعادة الاعتبار إلى مركزية الدين في الدولة، معتبرا إياه أحد ركائزها الأساسية[2].

وتعود أهمية الشريعة في الدولة إلى عدة عوامل، من بينها أن الشريعة، كما بيّن ابن ميمون، متابعا في ذلك ابن رشد، تُوفِّر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان، كمال جسمه بالشرائع السياسية والاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية. وهذا التوازن بين النفس والجسد هو ما شجع شتراوس على أن يرى في اتصال الوحي بالعقل الحل النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثية. لكن هذا لا يعني أن شتراوس تجاهل أن الدين كان يشكل، نظريا، الخصم المشترك للسياسة والفلسفة معاً. لأنه إذا كانت الغاية من السياسة هي تنظيم حياة الناس المدَنيّة على أساس القوانين البشرية، فإن غاية الدين على العكس من ذلك هي تنظيم

(1) انظر ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م.، ج2، ص 631.

(2) حول ضرورة العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لحل أزمة الغرب، انظر **العدمية والسياسة**، م. م.، ص 108.

حياة الناس بناءً على طاعة الأوامر والأحكام الإلهية واعتبار الحياة المدنية مجرد محطة عبور في انتظار الحياة الحقيقية الأخرى؛ كما أنه إذا كان القصد من الفلسفة هو وضع كل شيء موضوع سؤال، ومن بينها مشروع "اللاهوت السياسي" نفسه[1]، فإن الدين قائم على التسليم بالوحي في إطار تأويلاته وشروحه المعترف بها طلبا ليقين العقل واطمئنان النفس.

أكثر من ذلك، نحن نعرف أن الفلسفة تحالفت في الأزمنة الوسطوية مع الدين لمواجهة السياسة، مما آل إلى اندثار الفلسفة وفساد السياسة معاً. في مقابل ذلك، ووعيا منها بهذا الدرس، سعت الفلسفة في الأزمنة الحديثة إلى تغيير إستراتيجيتها مفضلة التحالف هذه المرة مع السياسة لمواجهة الدين، بدلا من التحالف مع الدين لمواجهة السياسة. وأفضى هذا التحالف الجديد إلى وضع السلطة السياسية كلها في يد أمير مدني، مقابل حصول الفلسفة منه على صك الأمان من اضطهادها، وذلك بالاعتراف بحريتها المطلقة في التفكير. لكن يبدو أن ثمن هذا التحالف كان باهظا بالنسبة للفلسفة، لأنه عندما تضمن السياسةُ وجودا آمنا مستقرا للفلسفة، وتوفر لها الشروط اللازمة لنشر نفوذها بشكل واسع بعيد عن النقد والمخاطرة، فإن ذلك يؤدي إلى فساد طبيعتها، والتخلي عن سر وجودها القائم على التساؤل والقلق والحيرة والمجازفة، مما يجعلها تواجه من جديد خطر السقوط في "كهف ثان" أعمق من الكهف الأفلاطوني، وهو كهف التاريخانية. إن بداية حفر هذا الكهف، الذي هو كناية عن تحول السؤال الفلسفي إلى أحد موجودات السياسة، كانت متساوقة مع الاعتراف بالمكانة السياسة والمعرفية والإيديولوجية المرموقة للفلسفة داخل المجتمع والدولة[2].

هذا المأزق هو ما دفع شتراوس للعودة إلى الفارابي وابن ميمون عساه أن يجد فيهما ما يبرهن على أن التحالف بين الفلسفة والسياسة يمكن أن يُثمر شيئا آخر غير معاداة الدين، من غير إخلال بخصوصيات كل مجال، ودون مسٍّ بمصالح المواطنين. وبالفعل، تمكّن الفيلسوفان المذكوران، الفارابي وابن ميمون، من تمثّل الوجود الشرعي داخل الوجود الفلسفي إلى درجة أنهما تناولا مجموعة من قضايا الشريعة الإلهية ذات الحساسية البالغة، كالعناية الإلهية والمعجزة والنبوة، باعتبارها موضوعات فلسفية تنتمي إلى مجال

(1) انظر ماير، ص 145.

(2) انظر نفسه، ص 109-107.

الفلسفة السياسة، أي باعتبار تلك الموضوعات من مشاغل تدبير "المدينة الفاضلة". بهذا النحو يكون هذان الفيلسوفان قد قاما بالتأسيس الفلسفي للشريعة، هذا التأسيس "الذي هو المكان المناسب لطرح سؤال الحق في الحياة الفلسفية"[1]، أي سؤال "التأسيس الشرعي للفلسفة". فإذا كان الفارابي وابن ميمون قد حاولا ضمان الحماية الدائمة للفلسفة عبر تأصيل الشريعة فلسفيا وعبر تأسيس الفلسفة شرعيا، أي بفضل إثبات "الاتصال" بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والوحي، فإن ماكيافيللي، مؤسس الحداثة الفلسفية، ضمن الحماية الدائمة للفلسفة على العكس من ذلك "بفصل" السياسي عن اللاهوتي، ووصل "الفلسفي بالسياسي". وهذا مكمن تعثر الحداثة السياسية في نظر شتراوس.

2. مارسيليوس: بداية لحظة تجاوز اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية الحديثة:

ولكي نقترب أكثر من فهم مجهود ليو شتراوس لإبراز الدور الذي قام به "اللاهوت السياسي" للتقريب بين العقل والوحي دون أن يسمح للكنيسة بأن تتحول إلى دولة داخل الدولة، نتابع تحليله لمواقف مارسليوس دي بادوا (Marsilius of Padua 1275-1342)، أحد القساوسة الذين ثاروا على الكنيسة ما بين القرنين الثالث والرابع عشر. لقد اختار هذا القسيس أن ينظر إلى السياسة المَدَنية من خلال الفكر السياسي الأرسطي، بيد أنه ذهب أبعد منه في نزعته العقلانية والإنسية والديمقراطية. كانت نقطة انطلاقه، كرجل دين مسيحي، مقدمة تقول بأن **الوحي يفوق العقل**، دون أن يكون **مضاداً له**. من هذه المقدمة المزدوجة، استخلص مارسليوس نتيجة سياسية أولى تتمثل في حصر غاية الدولة في توفير الشروط الضرورية لكي يكون **الإنسان حرّا**؛ تَلَتْها نتيجة سياسية ثانية على جانب كبير من الأهمية، وهي إبعاد الكهنة عن ممارسة الحكم السياسي والقضائي معاً، دون أن يحط من قَدْرهم ولا من مكانتهم داخل الدولة، فهو كأرسطو كان يعتبر الكهانة أحد الأجزاء الستة الضرورية للدولة، بل وحتى جزءها النبيل[2]. كما أنه كان، كأرسطو، ينظر إلى الكهنة كمواطنين، لا فوقهم كما تدّعي الكنيسة المسيحية، مطالبة إياهم من جرّاء ذلك بانتهاج حياة التقشف والزهد وعدم الاهتمام بأمور القيصر، رغبة منها في إحداث التمييز بينهم وبين سائر المواطنين.

---

(1) نفسه، ص 153.

(2) انظر شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ضمن م. ز.، ج1، ص 404-402.

وكان مارسليوس كأرسطو يخشى من الأمراض التي تصيب الدولة، لهذا وقف ضد حق الكنيسة في تنظيم رعاياها بعيدا عن رقابة الدولة، لأن من شأن ذلك أن يفضي بها إلى أن تتحول إلى دولة داخل الدولة. والحال أن **الدولة** يجب أن تكون **واحدة**، وأن تضع سلطتها الأساسية في يد **مشرّع واحد هو المشرّع البشري**، أي **الشعب** الذي هو مجموع المواطنين. والنتيجة السياسية الأخرى المترتبة عن هذا الوضع الجديد هو ضرورة خضوع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين، وخضوع الارستقراطية لعوام الشعب المسيحي. وبتخويله السلطة التشريعية للمواطنين، يكون مارسيليوس قد قام بثورتين على الفكر السابق عليه، أكان يونانيا أو وسطويا، فمن جهة تخلى عن فكرة تفوق الخاصة على العامة، فالعامي بالنسبة له "يجب أن يلعب دورا عظيما للغاية، إن لم يكن حاسما" في الشأن العمومي؛ ومن جهة ثانية تخليه عن "التمييز التقليدي بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب"[1].

بهذا النحو يكون مارسيليوس قد مهد الطريق لتجاوز زمن "اللاهوت السياسي"، الذي امتد من الزمن الهللنستي إلى حدود القرن 17، ليحل محله زمن "الفلسفة السياسية الحديثة"[2]، الذي تنافس على إعلان تأسيسها ثلاثة فلاسفة لا يعترف أحدهم بالآخر وهم ماكيافيلي وهوبز وسبينوزا. فهوبز (1588 Tomas Hobbes-1679) يصف نفسه بالمؤسس الحقيقي "للفلسفة السياسية"، معتبرا الفكر السياسي السابق عليه أقرب ما يكون إلى الحلم منه إلى علم السياسة، ناكرا بذلك على ماكيافيللي أي أسبقية في هذا الصدد[3]. وبدوره سيأتي سبينوزا (1632 Baruch Spinoza-1677) ليعلن تنكّره

---

(1) انظر نفسه، ج1، ص 409-405.

(2) نتساءل في هذا الصدد أليس زمن "اللاهوت السياسي" قد عاد من جديد منذ النصف الأول من القرن العشرين، حيث جرى إنشاء دولة إسرائيل على أساسه، هذا "الحدث اللاهوتي" بامتياز الذي سيثير موجات من أخرى من "اللاهوت السياسي" في عدة ديانات، وبخاصة في الإسلام؟ ثم ألا يمكن أن نعتبر أن نظرية ليو شتراوس نفسها تنتسب في جوهرها إلى نوع اللاهوت السياسي، فتكون بذلك تبريرا لمشروعية قيام الدولة اليهودية التي تصالحت فيها الحداثة مع التوراة؟ انظر في هذا الصدد توطئة محاضرته "ما هي الفلسفة السياسية؟" المنشورة في:
Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit, p. 15.

(3) شتراوس: "نيقولا ماكيافيللي"، ضمن **تاريخ الفلسفة السياسية**، م. م.، ج2، ص 431-430؛ عن عدم اعتراف هوبز بالثورة التي أحدثها ماكيافيللي انظر نفسه، ص 432؛ عن أحساس ماكيافيللي بابتكاره لعلم جديد انظر نفسه، ص 443.

لأسبقية هوبز في تأسيسه للعلم السياسي، منتقدا كل الفلاسفة السابقين الذين كان تصورهم للإنسان خاطئا لأنه يقوم على إثبات "طبيعة بشرية غير موجودة... ولذلك فإن علمهم السياسي ليس له فائدة تماما"، غير أنه تبنَّى "هجوم ماكيافيلي الأكثر قمعاً على الفلسفة السياسية التقليدية"[1]. أما أهمية ماكيافيللي في تاريخ الانتقال من "اللاهوت السياسي" إلى "الفلسفة السياسية" فتعود إلى كونه "لا يعرف في حقيقة الأمر أي لاهوت سوى "اللاهوت المدني"، أعني اللاهوت الذي يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك مَلِكٌ قوي وقادر"[2].

***

نخلص مما سبق إلى أن ل. شتراوس كان، في شروحه وتأويلاته، سواء لأفلاطون وأرسطو وميكيافيللي أو للفارابي وابن ميمون وابن رشد ومرسيليوس دي بادوا وتوما الإكويني (Thomas d'Aquin 1274-1225)، يُقِر بالأهمية الأساسية للدين بالنسبة للدولة بصفة عامة[3]. لكن هذا الإقرار لم يمنع شتراوس من أن ينبِّه إلى أن الدين والسياسة مؤسستان مختلفتان، بل ويمكن أن يصل الاختلاف بينهما أحياناً إلى حد التقابل الذي يجعل اتفاقهما أمراً عسيراً. فالدين بفطرته ينزع إلى التقليد والمحافظة على التراث، بينما تميل السياسة بطبيعتها إلى التغيير المستمر للوضع القائم في إطار الاستمرارية المؤسسية، وإلا فقدت زمام سلطتها وتركتها لغيرها. فالسياسة كالطبيعة،

---

(1) انظر نفسه، ص 432.

(2) شتراوس: "نيقولا ماكيافيللي"، ص 454؛ يشير إلى أن ماكيافيللي ينبه إلى تناقض التوراة مع الواقع ومع نفسها، انظر شتراوس **أفكار حول ماكيافيللي**، م. م.، ص 203.

(3) عندما كان بصدد تأويله للموقف الهيجيلي من الدين اضطر للاعتراف بأن المسيحية المُعَلمنة هي ماهية الحداثة: "المسيحية هي الدين الحق [بالنسبة لهيجل] أو الدين المطلق؛ لكن المسيحية تقوم في تصالحها مع العالم، مع الدنيا، في علمنتها التامة، وهي السيرورة التي دشنها الإصلاح [البروتستانتي]، وتابعتها الأنوار واستكملت مسيرتها في الدولة ما بعد الثورية [الفرنسية] التي هي أول دولة تأسست على الاعتراف بحقوق الإنسان. نحن مضطرون بصدد هيجل إلى القول بأن ماهية الحداثة هي المسيحية التي أضحت دنيوية (sécularisé)، لأن الدُّنْيَوية (sécularisation) هي القصد الهيجيلي المعبَّر عنه بوعي وبصراحة"، موجات الحداثة الثلاث، ص 113.؛ لكننا نجده يقول "حسب تصور رائج للغاية، الحداثة هي الإيمان التوراتي وقد تعلمن"، نفسه ص 105.
الموجات، ص 105.

إن لـم تَتَحـرك ماتـت، وهـي تتحـرك فـي كل اتجاه، فـي اتجاه الحـق والباطل، الصدق والكذب، العدالة والإنصاف، الظلم والتمييز، التصالح مع الدين أو التخاصم معه. ولكن بمـا أن السياسـة تعمل فـي مجتمع، والمجتمع يتغذى ويعيش علـى الآراء والمعتقدات والأساطير، فسيكون عليها أن تأخذ بعين الاعتبار المعطَى الديني، خصوصا وأنه أمسى في العقود الأخيرة يشكل محركا أساسيا وفعالاً من محركات التاريخ.

وتنعكـس علاقـة الاتصـال والانفصـال بيـن الحكمة والشـريعة علـى العلاقة بين "الفلسـفة السياسـية" و"اللاهوت السياسـي"؛ فهما من ناحية يختلفان في "الذات" التي تصدر عنهما، إذ "الفلسـفة السياسـية" تنهض على سـلطة الأمير، بينما يسـتند 'اللاهوت السياسـي' إلى سـلطة الله. لكنهما، من ناحية أخرى، يتفقان في "الموضوع" الذي هو العنايـة بالمسـائل السياسـية والمدنية التـي تخص الحياة الطبيعية للإنسـان العادي، وإن كانا يختلفان في الوصفة الصالحة لهذه الحياة. "فاللاهوت السياسي" يقدّم وصفة مبنية علـى الطاعـة والإيمان بالوحـي باعتباره الضامن الوحيد والمطلـق للحقيقة وللنجاة في الدنيـا والآخـرة، بينما تُقدِّم "الفلسـفة السياسـية" وصفة مغايرة للنجـاح في الحياة قائمة علـى حكمة بشـرية تقبـل الأخذ والرد، والصواب والخطـأ، أي تعطي الأولوية للمعرفة والحرية، لا للإيمان والطاعة[1]. من ناحية ثالثة، تختلف السياستان الفلسفية واللاهوتية في أن الإنسـان هو الذي ينشـئ قواعد وتعاليم الفلسـفة السياسية بعقله وخياله، ويبرهن عليها باسـتدلالاته وتجاربه البشـرية، بينما تنزل تعاليم السياسـة اللاهوتية وحيا من الله لتتجـه إلـى قلـب المؤمن الذي عليـه أن يؤمن، دليله إلى ذلـك المعجزات والآيات، لا الحجج والبراهين[2].

***

انتقاد ليو شـتراوس للحداثة السياسـية لا يعني أنه كان ينتصر لعودة الفلاسـفة أو الكهنة لتحمل مسـؤولية الحكم السياسـي، سـواء على المسـتوى السياسي أو القضائي، وإنمـا كان يعنـي ضـرورة الأخـذ بعين الاعتبـار المُعطَى الديني. فرجـل الدين ضروري للمجتمـع، لأنـه ينبّه إلى بُعـده الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسـان. لكن دون أن يتحول "رجل الدين" إلى "فاعل سياسـي" بالمعنى

(1) انظر ماير، ص 146-143.

(2) شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ج1، ص 401.

الاحترافي والمباشر للكلمة. فالتدبير المباشر لشؤون الدولة ينبغي أن يظل من اختصاص ذوي الحنكة العملية والدهاء السياسي، وهم رجال السياسة، تحت رقابة يقظة ومستمرة من الشعب، صاحب السيادة. من جهة أخرى، إذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان وحسب، بل وأيضا كشريعة، فإن السياسة ستشكل عندئذ جزءً هاما من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخروي للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيرا محكما يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن خطرا جسيما يتربص بالدين إذا ما هو حاول أن يُقحِم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادؤه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين. ولا يمكن فك هذا الإشكال إلا إذا كان اهتمام الدين بالسياسة ذا طابع عَرَضي فقط، وليس اهتماما بالقصد الأول.

نفس الحذر من السياسة يصدق على الفلسفة، ولو أن طبيعة وغاية المبحثَين (الدين والفلسفة) مختلفتان. فالفيلسوف ضروري للمجتمع السياسي، لأنه ينبّهه إلى خصب البدائل الممكنة التي يقدّمها عبر أسئلته المحرجة ودعواته إلى إعادة النظر في مقومات وقيم الدولة والمجتمع. لكن الفيلسوف في المقابل لا يصلح للحكم بسبب التعارض بين طبيعة المدينة وطبيعة الفلسفة؛ فالدولة بطبيعتها مغلقة على اختياراتها وقيمها التي هي أساس تشبث المواطنين بها، بينما تبدو الفلسفة بسجيتها حرة ومنفتحة على المستقبل بكل بدائله واحتمالاته[1]. بيد أن السياسة بطبيعتها تاريخانية، ولا يمكن أن تتحول مسائلها إلى مبادئ ثابتة إلا في تأملات الفلاسفة. لذلك لا يصلُح الفلاسفة للحكم، بسبب قدرتهم الفائقة على تحويل كل متحرك لمسوه إلى شيء ثابت فوق الصيرورة والزمان.

ليس معنى هذا أن هناك استبعادا متبادلا وأصليا بين ممارسة السياسة وممارسة الدين وممارسة الفلسفة. فممارسة السياسة لا تقتضي بالضرورة التخلي عن الممارسة الدينية بسبب ما تتطلبه من خشوع وتقوى ورحمة وعزوف عن الدنيا، وهي أمور قد تتعارض وبعض الفلسفات. وممارسة الشعائر الدينية لا تشترط العزوف عن السياسة بسبب ما يكتنفها من مكر وحيلة وخداع وخبث واهتمام بأمور الدنيا على حساب الآخرة، فلكل ممارسة وقتها ومزاجها وطقوسها ومجالها، ولا ينبغي الخلط بينهما.

(1) حول ضرورة أن تكون الدولة مغلقة، انظر مثلا **الحق الطبيعي والتاريخ**، م. م.، ص 266.

ونفس الأمر بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالسياسة، فمن مقتضيات الفيلسوف الذاتية أن يكون منتميا للمدينة مُتعلقا بها، وإلا لما كان لتأملاته معنى، ولما حظيت بدائله الافتراضية بأية دلالة. غير أن انتماء الفيلسوف للمدينة من حيث هي مدينة منغلقة، أي ملتزمة بفلسفة وطنية محددة، لا ينبغي أن يكون على حساب الآفاق المنفتحة للفلسفة. فالفيلسوف يسعى بهمّته للهروب من الكهف، أي من السياسة، لأنه يأبى أن يظل حبيس الآراء والمعتقدات العامية، محاولا التعالي عنها بحثا عن أسسها الأولى حتى يمكن تحويلها إلى معرفة، دون أن يطمع في الوصول إليها، لأنه يفضّل أن يبقى ذلك الإنسان الذي يَعْرف أنه لا يعْرف. ومع ذلك، يحنّ الفيلسوف للرجوع إلى الكهف الذي هجره ليقوم بواجب التنوير، أي ممارسة السياسة القائمة على الفضيلة والمعرفة، وعلى الانفتاح على الآراء والمعتقدات، ما دامت الفلسفة مدنيّة بالطبع. موازاة لذلك، لا بد للسياسي، إذا أراد أن يكون سياسيا حقا، أي ذا نَفَس إستراتيجي، أن يتعالى، بين الحين والآخر، عن الهموم الجزئية والتكتيكية للسياسة، ويرنو ببصيرته إلى نظرة كلية مخترقة للزمن الطويل، أي أن تكون له نظرة فلسفية. غير أن انفتاح السياسي على الفلسفة لا ينبغي أن يكون لغرض تحويلها إلى قوة فكرية تشد برقاب المواطنين، وتحد من حرية تفكيرهم وتَطلُّعِهم إلى البدائل الممكنة وغير الممكنة.

كان مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني، بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقا لعلاج أزمة الحاضر. إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطَهَدة التي تُخفِي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شتراوس من الفارابي وابن رشد عن طريق ابن ميمون، كحل لأزمة الحداثة السياسية، تُبرِزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم. لكن هل حقا ما زالت أخلاق وسياسة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن ميمون وابن رشد قادرة على إسعاف الإنسان المعاصر أمام هذا التدفق المعرفي والمعلوماتي والعملي الهائل والمتواصل يوميا والذي يقلب كل مسلماتنا وتوقعاتنا وعقائدنا رأسا على عقب، وأمام تعقد وعواصة مشاكل الزمن الحاضر التي فاقت كل التصورات، والتي تهدد مبدأ وجود الإنسان على هذه الأرض التي تُغتصَب في كل آن وحين؟ إذا كانت المصالحة مع الماضي الفلسفي والديني ضرورية، فلا ينبغي بأية حال من الأحوال أن تشككنا في المكتسبات التي حققتها

الإنسانية على مستوى الديمقراطية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، والرجوع بعقارب الزمن إلى أساطير الأولين لفرض حلول ظالمة وغير واقعية على الحاضر.

لعل ليو شتراوس نفسه لم يكن يريد أن يتحول انتقاده للحداثة في تجلياتها الليبرالية والتاريخانية والعدمية إلى نزعة محافظة. ومع ذلك فانتقاداته العنيفة للّيبرالية وللعقلانية وللحداثة، مهما كان نبل دوافعها، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مواقف محافظة.

الدين والتجربة الهرمنيوطيقية عند غادامير

يوسف بلعربي[1]

يعيش الإنسان عودة غير مسبوقة لكل ما هو ديني ويحاول إحياء كل العلاقات ذات الصلة بالدين. وهذه العودة تستدعى بوصفها تصدٍ للأزمات الكبرى التي تواجه الإنسانية، فالحداثة والمشروع التنويري الأوربي المعرفي والتقني جرد الإنسان من ذاته وماهيته. فكارثة الحداثة تمثلت أساسا في تخطيها للمتعالي لأنه شكل أساسا لكل ميتافيزيقا، فالعودة إلى الدين هي عودة ثائرة عن كل قيم الحداثة، فهي تجسير للهامش التي صاغتها الحداثة بين الإنسان والمتعالي.

كذلك يمكن هذه العودة مرتبطة بالرؤى والتنبؤات حول نهاية العالم والخطاب المقدم حول القيامة، وتبدو مخاوف الإنسان من نهاية محتملة للعالم مشروعة نظرا للتطورات الخطيرة التي عرفها العالم المعاصر، خاصة البيولوجيا والتسابق نحو التسلح والخوف من اندلاع حرب نووية تعجل هذه النهاية. كما أن تقدم البيولوجيا وتوصلها إلى التلاعب بالشيفرة الوراثية وضياع معنى الإنسان ساهم بشكل واضح في هذه العودة.

يمكن أن يضاف إلى هذا ما يشهده العالم المعاصر من مذاهب وتيارات حديثة عجلت بنهاية الفكر النسقي وظهور ما بعد الحداثة بوصفها ثورة على الأنساق الكبرى التي قوضت الإنسان وهمشته، "إن هذه العودة تتزامن من الناحية الفلسفية مع تفكك الأنساق الكبرى التي رافقت تطور التقنية والتنظيم الاجتماعي. فالفكر الفلسفي والفكر النقدي بصفة عامة - من منظور ذائع الانتشار - بتخليهما عن فكرة الأساس ومبدأ الأصل أصبحا عاجزين عن إعطاء معنى للوجود الذي يتم البحث عنه في الدين"[2]. يبدو أن كل ما قدمته الحداثة من تطور على جميع الأصعدة فشل في تقديم معنى للوجود فشل

(1) باحث واكاديمي من الجزائر.

(2) محمد أندلسي، فلسفة الدين، دلالات عودة الراهن إلى الدين.
mohamedandaloussi.maktoobblog.com

في تحديد هوية الإنسان المعاصر، فشلت في تقديم نموذج حضاري للإنسان، ولهذا تم استدعاء الثقافات الدينية والدين كبديل عن الأزمة التي قدمها المشروع الحداثي.

وبهذا فكل البحوث الفلسفية المعاصرة تلامس التجربة الدينية بشكل أو بآخر، تلامسه في أبعاده أو في بعضها، إما بالرفض لكل صلة بالمتعالي، وإما محاولة فهم وعقلنة الظاهرة هذه الظاهرة.

والهرمنيوطيقا كأحد أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة تحاول الاقتراب من الدين في بعده المكتوب كنص مفتوح على القراءة والتأويل، والهرمنيوطيقا باعتبارها نشاط يهدف إلى فهم وتفسير وترجمة، والبحث عن المعاني المتشظية في النصوص والكشف عن أبعادها الأنطولوجية، والمعرفية، والجمالية في النصوص الدينية، والتي يعد غادامير من أهم روادها في القرن العشرين، إذ تنفتح معه والهرمنيوطيقا لا باعتبارها بحثا عن معنى محجوب، ولا كشفا لطبقات ترسبت حجبت عنا المعنى الأصلي، إنما هرمنيوطيقا حوار كدمج للأفاق، أو كاتفاق ضمني النص وقارئه. فما موقف غادامير من الدين؟ وهل قدسانية النص الديني والشرعية الإلهية التي يحملها تجعله مختلفا عن باقي النصوص؟ أم سيجرده غادامير من كل سلطة ويلحقه بباقي النصوص؟

1- هرمس والرسالة المقدسة:

إن الحديث عن الهرمنيوطيقا يستدعي هرمس بوصفه الجذر الاشتقاقي للدلالة عن المعنى التي تأخذها الهرمنيوطيقا، "تأتي كلمة هرمنيوطيقا من الفعل hermeneuein اليوناني ويعني "تفسير" ويبدو أن كليهما يتعلق hermeneia ويعني "يفسر" والاسم رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم hermes بالإله "هرمس" وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اطلع على الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من "زيوس" كبير الآلهة، إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر"(1).

إن وظيفة هرمس حلقة وصل بين الآلهة والبشر، وهذا ما مكنه من يحول لغة

---

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،دار النهظة العربية، بيروت، ط 1، 2003، ص 17.

الآلهة في رسائلهم، إلى لغة يفهمها البشر.فتمثل دوره ترجمة وتفسيرا وتأويلا واختزالا للمسافات، وإزالة للفوارق بين خطاب الآلهة وخطاب البشر.ولكن ليس هذا فقط، "فهو لا يعبر المسافات الفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي والمحجوب، بين اليقظة والمنام وبين الوعي واللاوعي، إنه الإله الزئبقي للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهو أيضا لص، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ"[1].

هرمس يختصر كل المسافات ويجمع بين كل المتناقضات، ويرسم ويرتسم على كل الفجوات والأطراف والهوامش والتخوم له خوذة تظهره وقتما يشاء، كما تخفيه.ناقل لكل ما هو مقدس، ولكن خارج عن كل قدسي، لا يعترف بالشرائع وينقلها، يخترق الفجوات ويحوي كل المفارقات، الحقيقة/ الكذب، الحكمة/ العلم، الشك/ اليقين، كما أنه: "يرمز إلى إلى الكلمة التي تنفذ إلى أعمق أعماق الوعي"[2]. إن شخصية هرمس وجمعه لكل الأضداد في الوقت نفسه هيأته لحمل الرسالة المقدسة، والشرائع الإلهية للبشر الفانين، مكنته من اختراق وتجاوز الحواجز الأنطولوجية الفاصلة بين الآلهة والبشر،مكنته من اجتياز عقبة في مستوى الخطاب، إذ مهمته تمثلت في فهم وتفسير وشرح وترجمة الخطاب الإلهي(الخالد)، إلى الخطاب البشري (الفاني) بسهولة ويسر. ويشير هيدغر إلى" الصلة الوثيقة التي بين معنى الهرمنيوطيقا وبين شخصية هرمس فيقول: إنه لمما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الألهة، وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم وبعض، ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنه يحمل الخبر الصاعق والنبأ الجلل"[3].

خلاصة القول إن هرمس الوسيط بين الآلهة والبشر يقوم بعملية إفهام عن طريق تجسير المعنى ونقله من لغة الآلهة إلى لغة البشر، يبلغ المقصد الإلهي بلغة بشرية، إذ اللغة هي العنصر الأساسي في الهرمنيوطيقا كذلك، أي يعمل على إلباس الكلام الإلهي حلة بشرية متجاوزا الفاصل الأنطولوجي بين وجودين مختلفين. إن الصلة بين

---

(1) نفسه، ص 17.

(2) عبد الغاني بارة،الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي،الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف،بيروت/ الجزائر، ط 1، 2008، ص 116.

(3) فهم الفهم، ص 19.

الهرمنيوطيقا وهرمس اشتراك في خصائص إظهار ما خفي بالنسبة للهرمنيوطيقا في معاني النصوص، وبالنسبة لهرمس إظهار وإيصال معنى الكلام الإلهي للبشر، الكشف عما هو متواري ومستتر ومحجوب.

إن البدايات الأولى للهرمنيوطيقا كانت اشتغالا بتفسير النص المقدس، فكانت علما خاصا يتعامل مع النصوص المقدسة ولكنها ستأخذ منحى آخر مع "شلايرماخر" - مفكر ديني في العصر الرومانسي - إذ ستعتبر أعماله فاتحة الهرمنيوطيقا الفلسفية، كما أنه لم يقصر الهرمنيوطيقا على تأويل النصوص المقدسة بل ستنفتح معه على تأويل النصوص الدنيوية التراثي الإنتاج والإبداع البشري. قدم شلاير ماخر الهرمنيوطيقا على أنها فن للفهم، أي أنه رغم تعدد النصوص بتعدد الموضوعات (دين، أدب، تاريخ، فن، ...) إلا أنها تجتمع في وحدة أصيلة. "إن جميع هذه النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة"[1] فالفهم هو استعادة تجربة المؤلف في تكوين النص أي محاولة إرجاع العمليات الذهنية العمليات الذهنية التي أنتجت لنا الجملة.فالهرمنيوطيقا مع شلايرماخر تنقسم إلى لحظتين أساسيتين "اللحظة اللغوية" واللحظة السيكولوجية"، إذا استطاع المؤول استعادتهما يتمكن من تكوين فهم كامل للنص أفضل حتى مما فهمه صاحبه.

عرف شلايرماخر الهرمنيوطيقا: "تجنب سوء الفهم"، ولكي نتجنب سوء الفهم للنصوص الدينية أو غيرها من النصوص ألا نقتصر على فهم الكلمات، والوقوف عند اللحظة الفيلولوجية فقط، بل لا بد من استعادة فردية المتكلم أو الجانب السيكولوجي يرى غادامير على أنها: "العملية الإلهامية ينزل الإنسان فيها نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف وإدراك الأصل الباطني لعملية تأليف عمل ما"[2]. فالقارئ يحاول استحضار لحظة انبثاق النص، أو اللحظة الإبداعية للنص فهو يحاول إعادة عملية إنتاج النص كما أبدعه صاحبه، أي استعادة اللحظة الأولى لتشكل المعنى.

يأتي بعد شلايرماخر فلهام دلتاي في عمله الفاتحة "مدخل إلى علوم الفكر" الذي سيحاول إقامة فصل بين علوم الطبيعة وعلوم الروح فالأولى تعتمد على الشرح، والثانية

(1) عبد الغاني بارة، نفسه، ص 188.

(2) غادامير، الحقيقة والمنهج، ت حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا طرابلس ليبيا، ط 1، 2007، ص 271.

عمادها الفهم[1] والتي كانت أقصى غاياتها أن تفهم تعبيرات الحياة. وهكذا نكون نكون أمام مشروع هرمنيوطيقي جديد الذي حول موضوعه من"دراسة الظواهر الطبيعية إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية (من الداخل)، وبوصفه ذاتا تاريخية مرتبطة بسياق أو خبرة تاريخية (من الخارج)"[2]. أصبح الفهم هو المنهج العلمي لعلوم الفكر يتعامل مع ما هو باطني عبر الهرمنيوطيقا، فتصبح الحياة تجربة الإنسان في التاريخ، "فمهمة الهرمنيوطيقا عند دلتاي لا تنحصر في إعادة بناء النص بعيدا عن ظروف التجربة الإبداعية التي تصحبه، ولا باستحضار تجربة الحياة بمفهومها البسيط، وإنما إعادة أنتاج الحدث الأصلي الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كاف على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما"[3]. فتصبح التجربة المعاشة ليست شيئا ساكنا بل تمتد "لتضم تحت جناحها كلا من إعادة معايشة الماضي، وتوقع المستقبل في السياق الكلي للمعنى"[4].

2- الهرمنيوطيقا الفلسفية وتأصيل الفهم بعد إنساني:

أما الهرمنيوطيقا مع هيدغر فتأسست كمشروع أنطولوجي تجاوز فيه المنهج الهوسرلي والصرامة الهوسرلية، القائم على مركزية الذات، فسعى، فسعى مثل دلتاي من أجل تأسيس منهج موضوعي للعلوم الإنسانية يبتغي من ورائه فهم الحياة من الحياة نفسها، فصب جهده للارتقاء بالهرمنيوطيقا إلى مصاف التأمل الفلسفي، فعمل على رد الاعتبار للوجود من منظور تأملي من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها في بداياتها الأولى - الأصول - بعدما غيبت حقيقة الذات. وجه هيدغر الفهم نحو فهم الوجود ليتجاوز بهذا: "قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية"[5]. فبنية الفهم هي التي تستطيع أن تكشف عن بنية الوجود من حيث ظاهره، "لأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، وأكثر منها بداءة وأساسية"[6] وبهذا أصبح الفهم في المشروع الهيدغيري جزءا من

(1) بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2008، ص91.
(2) عبد الغاني بارة، نفسه، 188.
(3) نفسه، ص189.
(4) عادل مصطفى، نفسه، ص 91.
(5) عبد الغاني بارة، نفسه، ص209.
(6) عادل مصطفى، نفسه،ص 155.

بنيـة الوجـود الإنسـاني، أي شـكلا من أشـكال الوجود فـي العالم. فالفهـم عند هيدغر هو:"قـدرة المـرء علـى إدراك ممكنات وجوده ضمن سـياق العالـم الحياتي الذي وجد فيه"[1]. فماهية الفهم تكمن أساسا في الثدرة على الكشف عن إمكانيات الوجود داخل الأفق الخاص لموقع المرء في العالم، فالفهم لي شيئا نمتلكه وإنما هو شيء نسعى إلى تكوينـه فيصبـح "أسـاس لكل تفسـير وهو متأصل ومصاحب لوجـود المرء في كل فعل مـن أفعـال التأويـل"[2]. كذلك ارتكز مشـروع هيدغر الهرمنيوطيقي علـى إعادة الاعتبار للفـروض المسـبقة وقولـه أن التأويل الذي بدايتـه خالية من كل تحيز وميل غير ممكن، فـ"محاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيزأو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم"[3].

يتضح من خلال هذا أن الفهم لا يتم خارج الزما والمكان ولا خارج الأفق الخاص بالمؤول، وضمن اهتماماته الخاصة وتوجهاته الفكرية، وإلا مالذي يفسر اختياره لذلك النص دون غيره من النصوص، فالفهم والتأويل لا تخلو بدايته من الفروض المسـبقة، فمـع هيدغـر أصبـح الفهم زماني، قصدي، تاريخي، وهو ليس عملية عقلية وإنما عملية وجودية.

أما الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير هي "المهمة الاساسية للفهم والتأويل، وهي فتـح وتبـادل للـرؤى بين النـص المعطى وفهمنا الخاص"[4]. مـع غادامير تنفتح التجربة التأويلية على الفن والتراث من أجل فهم أعمق للعلوم الإنسانية، الذي حاول في كتابه الحقيقة والمنهج محاربة المنهج العلمي من أجل فك قيود البحث والخروج من مأزق المنهج الصارم الذي يمتاز به العلم الحديث، والتي حاولت العلوم الإنسانية على غراره تأسيس منهج صارم، إذ يؤكد أن مشكلة الهرمنيوطيقا ليست مسألة منهج على الإطلاق، وهـي لا تهتـم بيوفيـر منهج للفهم نخضع خلالـه النصوص لبحث علمي صارم، إنها لا تهتم بتجميع المعارفالمتشظية في النص من أجل استيفاء النموذج المنهاجي للعلم، مع أنهـا تهتـم بالمعرفة وبالحقيقـة "إنها تهتم بتلمس التجربة التي تتعالى على حقل المنهج

(1) نفسه، ص155.
(2) السابق نفسه، ص163.
(3) نفسه، ص163.
(4) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007، ص 44.

العلمي، أينما وجدت تلك التجربة وتهتم بشرعيتها"[1]. قدم غادامير الفهم على أنه: "ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما أيضا فعالية إنتاجية على الدوام"[2]. والفهم بهذا المعنى لا يتجاوز فهم مؤلف النص لنصه، أو أننا أحطنا بالموضوع إحاطة تامة نتيجة وضوح أفكاره، "ويكفي القول إننا نفهم بطريقة مختلفة هذا إن كنا نفهم"[3]. وهذا الفهم لا يتم فجأة بل لا بد من توفر فروض مسبقة نواجه بها النص، وهذه الفروض تمثل أساسا قدرتنا على فهم التاريخ، وبأي حال لا يمكن مغادرة حاضرنا متوجهين إلى الماضي، وهذا الماضي التراث/ النص/ النص المقدس لا يمكن فهمه في حدود ذاته، بل يتحدد في الأسئلة الراهنة التي تحكم الحاضر. فلا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، وهنا يسترد التراث والأحكام المسبقة مكانتهما مع الهرمنيوطيقا الفلسفية بعدما رفضا منذ عصر التنوير ليتحولا مع غادامير من شروط التأويلية.

ومع إعادة الاعتبار للفروض المسبقة والتراث واستحالة قيام الهرمنيوطيقا دونهما نكون أمام مفهوم آخر هو المسافة الزمانية، وهنا يظهر عمل المؤول إذ يختزل غادامير مهمته في: "توسيع وحدة المعنى وبسطها ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل، فإذا ما أخفق هذا التناغم فهذا يعني أن الفهم قد أخفق"[4]. وهذا ما يسميه غادامير بالتحام الأفاق، فحينما نحاول أن نفهم نصاً، نحن لا نستحضر عقل المؤلف، وإنما نستحضر الأفق العام الذي كون فيه المؤلف أفكاره، إضافة إلى الأحكام المسبقة الأساسية للمؤول التي تكون عونا له على فهم أفضل للنص. وهنا يكون القارئ/ المؤول أمام تجاذب تيارين، أحكامه المسبقة من جهة والتراث الذي ينتمي إليه النص من جهة أخرى، "فعمل التأويل يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة، غير أن هذا القطب يجب ألا يعد كما عده شلايرماخر قطبا نفسيا بوصفه المدى الذي يشمل لغز الفردية، بل يجب ألاّ يعد في الحقيقة قطبا تأويليا، أي يتعلق بما قيل باللغة التي يخاطبنا بها النص، وبالقصة التي يخبرنا بها. وهنا أيضا ثمة توتر بين غرابة النص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي البعيد عنا والانتماء

(1) غادامير، نفسه، ص397.
(2) نفسه، ص 406.
(3) نفسه، ص 408.
(4) السابق نفسه، ص 400.

إلى التراث. إن الموضع الحقيقي للتأويلية في المابين"[1]. إن الألفة والغرابة التي يحيلنا إليها غادامير تعود إلى المسافة الزمانية التي تفصل المؤول/ القارئ عن النص، ويؤكد أنه مع هيدغر أمكن مجاوزة هذا التوتر إذ لم يعد الزمان فجوة تفصل المؤول عن النص. فالمسافة الزمانية ليت سببا يعيق الفهم، بل هي دافع لنا لفهم أفضل لأن هذه المسافة "مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا"[2]. فالمسافة الزمانية تدع المعنى الحقيقي للنص ينكشف، عرف غادامير أفق الالتقاء هذا على أنه: "مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة، وعندما نطبق هذا التعريف على العقل المفكر فإننا نستطيع أن نتحدث عن ضيق الأفق وعن توسع ممكن للأفق وعن تدشين آفاق جديدة"[3]. فالأفق الذي نتحرك فيه هو التراث، والذي يتحرك معنا هو أحكامنا وفروضنا المسبقة وهذه كلها تشكل معا "الأفق العظيم الواحد" أو كما سماه غادامير التحام الأفاق وانصهار الأفاق، وفي الفهم تنصهر هذه الأفاق محدثة عملية انصهارية بينها.يتحد فيها القديم والجديد من أجل "إنتاج شيء ذي قيمة‌حية"[4] دون أن يكون لأحدها الصدارة عن الآخر. "إن الطرح الغاداميري للفهم يفترض مفاهيما مسبقة "لكي تحمل اللغة هدف النص" وهو عمل التفسير، غير أن هذه المفاهيم الوسيطة قابلة للاختفاء والتلاشي عندها تنهي إيصال هدف النص إلى مستوى اللغة، وهي ذاتها فكرة التعبير، مما يجعلنا نعتقد بوجود لغة تصل الفهم بلغة التعبير لكنها تختفي عندما يتحقق التواصل واختفاؤه هو علا مة الإصغاء الفعلي للنص"[5].

الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير لم تشتغل بإشكاليات التأويل والتفسير بقدر بقدر ما قدمت نفسها على أساس أنها فن الفهم الذي تنصهر فيه آفاق الماضي والحاضر،إن أي محاولة لفهم نص ما، ما هي إلا محاولة لمعرفة حقيقة ما وهذه الحقيقة لا يمكن معرفته إلا في نطاق الاستماع بما يقوله النص لما يود أن ينقله لنا من حقيقة، بفتح حوار مع الحاضر التي ننتمي إليه بمنطق السؤال والجواب. فالهرمنيوطيقا مرتبطة أساسا بالسؤال والجواب وهذا لا يحدث إلا بانصهار الآفاق.

---

(1) نفسه، ص 404.
(2) السابق نفسه، 412.
(3) نفسه، ص415.
(4) نفسه، ص416.
(5) عمارة ناصر، نفسه، ص 75-74.

3- الدين قدسانية الخطاب والتجربة الهرمنيوطيقية:

إن الهرمنيوطيقا تستدعي في فهم النصوص مجموعة من الآليات كي تمكننا من فهم أفضل للنص إذا كان نصاً (أدبياً تاريخ قانون...) أو كل التراث الإنساني الذي قدم مكتوبا. أما والحال غير ذالك أي أننا نقف على عتبات النص المقدس، النص الذي تشكل في السماء ليرسم الخطوط العريضة للإنسان في الأرض، النص الذي ينتمي أنطولوجيا إلى عالم مفارق لا نعرفه ولا صلة لنا به إلا من حيث إيماننا بوجوده، نصوص شكلت ضراعات ايديولوجية عديدة عبر التاريخ، نصوص يزعم المنتسبون إليها أنها تمتلك وتحتوي كل الحقائق تقدم كل الحلول، تجيب عن كل الانشغالات الإنسانية، ترسل علامات ورموز لمن يفهمها، نصوص تشكل صميم كل دين خاصة الكبرى منها (اليهودية، المسيحية والإسلام) فكيف سيحاول غادامير قراءة النصوص المقدسة، وفق مشروعه التأويلي؟ وهل من الممكن الفصل بين النص المقدس والدين؟ وهل يمكن تحديد الأفق الذي ينتمي إليه النص المقدس؟ أو بعبارة أخرى هل النص المقدس يخضع للتاريخية بحيث يمكن تشكله كأفق؟ أسئلة كثيرة تداهمنا ونخن نكتشف الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير ونتابع تعرجات الدين داخل متونه، إذ معه تنفتح رحبة على قراءة كل النصوص، فهل من الممكن أن يصنف النص المقدس مع باقي النصوص؟ أ م أن المصدر السماوي سيجعله ينفلت محدثا فجوة بين السمائي والأرضي؟ أم أن روح هرمس حاضرة في ذهن كل مؤول بحيث يستطيع اجتياز الفواصل الأنطولوجية والفيزيائية بين السمائي (النص المقدس) والأرضي (الفهم/ الإنسان)؟

أ - من المشافهة إلى الكتابة:

تستوقفنا الكتابة بسلطتها على المشاريع الهرمنيوطيقية باعتبارها أساس كل عمل تأويلي، الكتابة هي فعل التدوين، هي كل شيء كتب ليقرأ، ليمارس على متلقيه سلطة ما، رسالة ما يريد تمريريها، كذلك هي فعل من أفعال القول، لكن غادامير لا يقف عند هذا الحد في قراءته للكتابة وإنما يضيف:"إن كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق"[1]. ولكن عملية الاستنطاق تكون موجهة للنص أم لصاحبه؟ فحسب غادامير أنه في أن

(1) غادامير، تجلي الجميل، ت سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 285.

النص في البداية لا يدعي أنه يتحدث هو بقدرته على الاستمرار والتواصل بل المتحدث هـو الـذي يمـارس علينـا عملية الاسـتنطاق، ولكـن حينما نمعـن الفكر وندقـق القراءة نكتشـف أن النص/ الرسـالة هـو مـن يتحـدث إلينا وهو الذي يعاد اسـتنطاقه من جديد، "الواقـع أننـا نسـمي الكتابة فنا حينما ينجح الشـعر والأدب فـي أن يتحدث إلينا، وربما نتسـاءل كيف يتسـنى لفنان الكلمة المكتوبة أن يوجدها بحيث يتحدث النص بذاته"[1] النـص الناجـح هـو الـذي بإمكانه أن يتحدث إلينـا بعيدا عن صاحبهـن يخترق فجوات الزمن ليتحول إلى "كلمة معاشة"، "ويعتبر غادامير أن الكتابة هي مركز الظاهرة التأويلية بالذات ففيها – الكتابة – يظهر التأويل مجردا من كل عنصر نفسي، لأن الجهد الجمالي في إنشـاء اللغة يتغلب عن كل تلون نفسـي للتعبير، فبدءا من الكلام تبدأ اللغة مفتوحة علـى كل الملكيـات"[2] الديـن يتوجـه فـي دراسـته للدين بـدءاً من الكتابـة لأنها تمنحه فرصة أن يتكشف الدين أمامه بعيدا عن تأثير الطقوس الممارسة ولا الخطابات الوعظية الكتابـة مـن حيـث إمكانيـة عقلنتها وفهمها في كل الأديان وخاصـة ذات الصلة بالوحي "وطالمـا أنهـا قصة تتعلـق بالكلام واللغة المكتوبة فإنها تعـد موضوعا هرمنيوطيقيا"[3]. ومـن هنـا تبـرز "المكانة المركزية التي تحتلها الكتابة في الظاهرة التأويلية حينما تنفصل عن المؤلف والقارئ وتسـمو إلى حالة مثالية تكشـف عن عالم من المعنى يجلب معه تاريخه الخاص ويشـكل خبرة مسـاوية بالنسـبة لكل شخص يقرؤه"[4]. فالكتابة كما أكد غادامير نوع من الاغتراب الذاتي تحتاج إلى علاماتها إلى أن تحول إلى كلام ذي معنى، لأن المعنـى قـد أصبـح مغتربـاً عندما صار مكتوبـاً، لذا تقدم النصـوص المكتوبة مهمة تأويليـة حقيقيـة والتغلب عليها بمعنى قراءتها، يعد من المهام الأساسـية للفهم. والدين يقدم نفسـه في نصوص ليسـت ككل النصوص، وإنما هي نوع خاص من الكلام يمتاز بالقداسـة والتنزيه وقبل تطرقنا للكتابات المقدسـة نعرج أولا على الدين لدى اليونان، باعتبارها مهدا للهرمنيوطيقا.

---

(1) نفسه، ص 286.

(2) عمارة ناصر، نفسه ص 75.

(3) غادامير، تجلي الجميل، ص 284.

(4) هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف بيروت/ الجزائر، ط 1، 2010، ص 222.

ب – اليونان والدين وغادامير:

يحلنا غادامير في دراسته بموضوع الدين إلى الجذر الاشتقاقي لكلمة theologie الثيولوجيا وبهذا سيتتبع تشكل المقدس بداية من اليونان، فيقول إنها تعبير عن المقدس أو الكلام عن المقدس، وأدرك أنه في اليونان لم يكن هناك تمايزا بين الثيولوجيا والشعر لأن الشعر يعني الصنع من حلال الكلمة، فالدين عند اليونان قدم على شكل أشعار ستسمى فيما بعد بالأسطورة، فاللغة التي تنقل تعبيرات دينية هي لغة طافحة بالشعرية، وبهذا نكون أما سؤال مهم الشعر أم الدين عند اليونان؟ "لقد اتخذنا نقطة انطلاقنا من الحقيقة القائلة بأنه من المستحيل في التقليد اليوناني أن نفصل بوجه خاص بين اللغة الشعرية واللغة الدينية"[1]. فاللغة الشعرية اعتبرت وسيطا انتقل عبره الدين لدى اليونان، والشعر كان بارزا في التأليف الملحمي الذي سيتحول إلى أسطورة، لأن الشاعر من خلال قصائده كان ينتقد الآلهة وسلوكاتهم، وبهذا كان الفصل بينهما مستحيلا."ووحدة الكلام الديني والشعري التي لا تقبل الانفصال، إنما تشاهد أيضا أنه حتى النقد الفلسفي للتقليد الديني يبقى في النهاية شكلا من أشكال الثيولوجيا أيضاً"[2]. وأهم ما ميز الخطاب الديني/ الشعري لدى اليونان قدرته على الجمع بين المتناقضات، الحقيقي/ المزيف، الواقع/ المثال... " إن الفهم الذاتي للشعر اليوناني يبدأ بقصيدة هزيود التي تظهر فيها ربات الشعر أمام الشاعر ليقطعن على أنفسهن عهودا له، فهن قادرات على أن ينبئنه في وقت واحد بالكثير من الحقيقة والكثير من الكذب"[3]. يتبدى هنا أن دين اليونان ارتبط بالملحمة والقول الشعري واللغة الشعرية وقدرة الشاعر على سرد أخبار الآلهة وتعاملاتهم مع الناس والأبطال، فإبداع الشاعر يتمثل في الآداء المتقن لفعل "الروي" فهو راوي قصص عن الآلهة ويردد أسماءهم بالذكر والابتهال " هذا الابتهال يتجه إلى ما هو أبعد مما نعرفه ويكشف عن شيء ما يبقى مختفيا عن إدراكنا، شيء ما يتجاوز على الأقل ما نعرفه عنه. إن متعة الشاعر التي يستشعرها في فعل الذكر – في سرد الأسماء في ذاتها على نحو صريح – هي لحظة جوهرية في

---

(1) غادامير، تجلي الجميل، ص 287.

(2) السابق نفسه، ص 287.

(3) نفسه، ص288-287.

الاتجاه الملحمي لدى الراوي"[1].

فالدين عند اليونان بحسب غادامير لا يفرق بين الشعر والدين، فالكلام الشعري هو الذي كان مستعملاً في عملية الذكر والابتهال، الذكر بوصفه تكرار لكلام ما يتعلق بالآلهة والتقرب منهم، والابتهال فيه نوع من الإنشاد. فالذكر والابتهال من الطقوس الدينية لدى اليونان "فالطقس الديني والاحتفال وكل أشكال ومظاهر الشعيرة الدينية التي تأسست من قبل يمكن إعادتها مراراً وتكراراً وفقاً للعرف المقدس، دون أن يشعر أي فرد بأنه من الضروري أن يصدر حكماً عليها"[2].

إن الفرد اليوناني في تلقيه للدين من خلال الشعر ينصت إليه بخشوع وتدبر في المعنى الذي يريد أن يقدم نفسه له، دون إصدار حكم على الكلام، فهو يحاول التقاط العلامة/ الرسالة الموجهة له من خلال هذا الطقس الديني، فالدين لدى اليونان ارتبط بالروي والراوي والملحمة والقول الشعري، ارتبط بالمشافهة في طقوس الذكر والابتهال، على أس أنهما شعائر وصلوات، فما يؤلفه الراوي ويسرده مشافهة يتلقاه الفرد على أنه خطاب مقدس من الآلهة يحمل علامة رسالة يحاول التقاطها في الإنصات. "وقصارى القول أنه بمقدورنا أن ننظر إلى هذه الأشياء باعتبارها أشياء تجد نفسها بالفعل كنقاط مرحلية على الطريق نحو استقلالية النص، حتى أن تحولها إلى أعمال مكتوبة، وإلى أعمال مقصودة أساسا لأجل القراء"[3]. نستشف من خلال هذا أن الدين لدى اليونان ارتبط بالمشافهة والأداء الطقوسي لفعل الذكر والابتهال، ومرحلة الكتابة والتدوين تأتي كمرحلة متأخرة للكلام الديني/ الشعري.

ج – بين النص المكتوب والكتاب المقدس:

تأسست الهرمنيوطيقا نع غادامير باعتبارها محاولة الانفتاح على النصوص المكتوبة، والكتاب المقدس نص مكتوب كباقي النصوص، لكنه يحمل خصوصية المصدر والحضور الطاغي لسلطة وشرعية هذا المصدر، باعتباره نصا يحوي الكلام الإلهي المفارق لعالم البشر الذي يقدم نفسه باعتباره جزءا من الإله – الكلمة – مختلف عن باقي النصوص في أن سلطة المتكلم دائما حاضرة، وصعوبة الانفتاح على النصوص

(1) نفسه، 290.
(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(3) السابق نفسه، ص 291.

المقدسة قراءة وتأويلا في عدم قدرة القارئ/ المؤول إلغاء المصدر الذي انبثق منه النص، فالقداسة التي يحويها ليست في ذاته كنص مكتوب، وإنما في المصدر الإلهي الذي يمنحه شرعيته.

الحديث عن النص المقدس حديث عن الوحي، الديانات التي تستمد سلطتها من السماء، ضمنت فيفي رسائل وأسفار في كتاب ينسب إلى الله. حديث غادامير عن ديانات الوحي حديث متوتر لأنه من المعروف أن ديانات الوحي الكبرى ثلاثة هي اليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أنه يستثني الإسلام مبررا ذلك بعدم الإطلاع الكافي باللغة العربية، وبالتالي سيغض الطرف عن الإسلام عن الإسلام باعتباره من ديانات الوحي، وسيقتصر في دراسته لما اصطلح عليه "الديانات الموحى بها" اليهودية والمسيحية، ويبدو أن التبرير المقدم من غادامير حول استثنائه للإسلام من الديانات الموحى بها واه جدا لأن ما كتب حول الإسلام من قبل المستشرقين وكذلك ما كتب حوله في اللغات الأجنبية، لكاف على الأقل بتقديم صورة ولو بسيطة عن الإسلام. وهذا الحكم الصادر من غادامير ربما يخالف حتى التوجه الذي رسم من خلاله طبيعة رؤيته للرمنيوطيقا. ولسنا الآن بصدد محاكمته ولذا سنقتصر على التحليلات التي قدمها عن اليهودية والمسيحية.

يؤكد غادامير أن: "مصطلح الدين الموحى به يمكن تطبيقه بالفعل على الديانتين اليهودية والمسيحية فقط. فكلتا الديانتين تمتلكان وثيقة شرعية أصيلة لا تخبرنا فحسب بتاريخ وإنما بالأحرى تشهد عليه"[(1)]. فالنص هو تلك الوثيقة الشرعية التي تحتويها الديانات الموحى بها، تروي تاريخا وتشهد عليه.من المعروف أن اليهودية ونصها التوراة جمع في كتاب مقدس وشروحاته في كتاب أطلق عليه "العهد القديم" - العهد القديم هو كتاب اليهود المقدس يتكون من ثلاثة أقسام رئيسة هي: التوراة، وأسفار الأنبياء، وأسفار المكتوبات الحكمة - والمسيحية وكتابها الإنجيل جمعت في كتاب العهد الجديد، والملاحظ أن التسميتين توحيان بالاستمرارية واللاانفصال بين اليهودية والمسيحية، وكأ ن الفرق الحاصل بينهما فرق زمني إضافة إلى الفرق في مستوى الخطاب. ويعرف غادامير العهد القديم فيقول: " العهد القديم يدعي أنه كلمة الله، أي إلزام، قانون، عهد راعاة القانون. فعقاب الله وإخلاص الذي يقوي الوعد هما

(1) السابق نفسه، ص 294.

أمـران متلازمان معا. وأسـفار المنزلة تشـهد على إخلاص الميثـاق فيما يتصل بالقانون وطاعة القانون"[1]. من خلال هذا التعريف ترتسم صلة اليهودية بطاعة القانون والالتزام بمـا جـاء في نصوص وأسـفار العهد القديم من أجل تجنـب عقاب الله، والوصول إلى مرتبة الإخلاص، فنصوص العهد القديم تقدم عهدا بين المؤمن والله مبني على الطاعة والالتـزام بـل مـا من شـأنه أن يقوي الصلة بيـن المؤمن وربه. فالعهـد القديم هو ميثاق طاعة واحترام والتزام للقانون.

ويؤكـد غاداميـر أنـه في حديثنا عن العهد القديم نسـتدعي مفهوميـن هما: الطاعة والقانـون. أمـا فـي حديثنا عـن العهد الجديد: " فإننا يجـب أن نتحدث الآن عن إعلان البشـارة، عن الرسـالةوالإيمان"[2] فالعهد الجديد يقدم نفسه حسب غادامير على أساس أنه إعلان للبشارة، هذه البشارة ملزمة إلا لمن يقبلها، فالرسالة التي يقدمها العهد الجديد مبنيـة علـى الميثاق والوعد، "والميثـاق الجديد لا يعني أيضاً مجرد الوفاء التعاقدي بين الطرفيـن، فهـو لا يعنـي فحسـب أن الشـخص الذي يعـد يكون حراً فـي ارتباطه بعلاقة مـا. فليـس الشـخص اليعد هو فحسـب ما يكون حرا بهذا المعنـى، لأن كل وعد يكون موجها من حيث ماهيته نحو الحرية.فليس من المستحيل فحسب أن نجعل وفاءه ملزماً بواسطة وسائل قانونية – على نحو ما تستطيع فعل ذللك في حالة العقد – بل إن وفاءه لا يصبـح بالفعـل وعـدا على الإطلاق إلا عندما يصبح مقبـولاً... فالقبول وحده هو ما يعطي شرعية ملزمة للوعد... فرسالة البشارة تكون مطروحة بحرية، وتصبح فقط بمثابة البشارة بالنسبة للشحص الذي يقبلها"[3]. إذن نستنتج من هذا الكلام أن المسيحية رسالة تبشيرية حسب غادامير، قائمة على الوفاء بالوعد الذي لا يكون ملزما إلا للشخص الذي يقبـل هـذه البشـارة، للشـخص المؤمن الـذي يقبل الميثاق ويلزمن نفسـه الوفاء به، لأن قبول البشارة وحده يمنح السلطة للوعد الذي لا يلزم إلا صاحبه – المؤمن –. فالرسالة المسـيحية تمثـل عرضـا مطروح بحرية، وعد حر يوجـه لكل منا، لا نكون ملزمين إزاءه بشـيء إلا إذا أعلنا قبولنا لها، هذا القبول يتمثل في إعلاننا للرسـالة.فإعلان الرسـالة لا يعني مجرد ترديدها، فإن أي شخص يعلن الرسالة بطريقة غير مفهومة، أي طريقة حرفية

(1) نفسه ص294.

(2) نفسه، ص 295.

(3) نفسه، ص 295.

غير مرتبطة بسياق عياني،حتى أنها تكتسب تفسيرا خاطئا في موقف معين، هو شخص لات يقوم بإعلان الرسالة على الإطلاق. " فإعلان الرسالة يقتضي أن تفهم ما الذي تعنيه، ومن الذي تخطابه. وهذا هو السبب في أنه يجب أن تعلن على ذلك النحو الذي يجعلها تصل بالفعل إلى الشخص الذي تكون موجهة إليه. وبذلك فإن العهد ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالا واعيا. وهذا يعني أن الرسالة تتطلب ترجمة"[1]. فالرسالة مرتبطة بالفهم، فهم معناها وإمكانية إدراك المخاطب الموجهة إليه. وهذا الفهم للرسالة يتطلب واسطة تمرر عبرها ما تريد أن تبلغه الرسالة. وهذه الواسطة حسب غادامير هي الترجمة. "مهمة الترجمة أو الوساطة إنما هدفها ليس إقرارا التواصل والحوار بين عالم الآلهة وعالم البشر، أو إثبات الاختلاف والتعدد على مستوى الألسن، بل الوصول إلى لغة الأصل/ الحق/ الخالصة، تلك الكامنة في أعماق الإنسان السابقة لكل شيء حتى الوجود المتكلم بها، ففي البدء كانت الكلمة كما هو معروف عنهم في القول الديني المسيحي"[2]. فالترجمة هي معبر وتجسير بين الرسالة والمتلقي لها، ومن هنا يؤكد غادامير أنه لكي تكون رسالة البشارة مقبولة ومفهومة لدى كل العقول لا بد من ترجمة الإنجيل إلى كل اللغات ومن ثم إعلان رسالة البشارة في كل لغة، وغادامير في دراسته للمسيحية يحاول منحها المشروعية في أن تكون المصدر للهرمنيوطيقا. إذ يؤكد: "يبدو لي أن فيلاثيوس مؤسس الهرمنيوطيقا البروتستانتية في تنبرغ، قد أظهر لنا بخق المهمة الأصلية للهرمنيوطيقا تنشأ من الطبيعة الخاصة للإعلان المسيحي. فكل السمات الغريبة التي نلقاها في الإنجيل وانعزالية اللغة والنحو والتقاليد وما إلى ذلك هي أمور تتطلب بالتأكيد معرفة متخصصة لكي تعيننا على فهم أفضل للنص الغريب، ولكن المهمة الحقيقية للهرمنيوطيقا هنا هي تجاوز الغرابة والأساسية والخاصية الغريبة التي تكمن في الرسالة المسيحية"[3].

وهنا أود أن أعود إلى كلام غادامير عن اللاتمايز بين الخطاب الديني والشعري لدى اليونان، وإنما تمايزا وافترقا عن بعضهما فقط في التراث المسيحي، أين أصبحا

(1) نفسه، ص 296.

(2) إبراهيم أحمد، التأويل والترجمة مقاربة لآليات الفهم والتفسير، دار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر ط 1، 2009، ص 20.

(3) تجلي الجميل، نفسه، 297.

نوعين متمايزبن من الكلام، ولكنه يعود ليؤكد أن هذا التمايز لا يعني أن مضمون الذين لـم يعـد يعبـر عنـه من خلا الشـعر، ولا يعني أنـه ليس للنصوص الدينية مظهر شـعري، ويسـند مهمـة أخـرى للهرمنيوطيقـا وهـي كيـف يمكـن أن نجعل من هـذا التداخل بين الشعري والديني متعقلا؟ وبهذا يفتحنا غادامير على مفهوم آخر يمكن من خلاله تحقيق هـذه المهمـةن ألا وهـو مفهوم "الرمـز"، "يمكننا أن نعرف الرمز باعتباره ذلك الذي من خلاله نعرف ونتعرف على شخص ما أو شيئا ما، وهذا يعكس المعنى الأصلي للكلمة اليونانيـة حيـث لعـب الرمز الدور المألوف لنوع من جواز المـرور في العالم القديم.[1] "فالرمز هو الذي يمنحنا شـرعية التداخل بين الشـعري والديني وهو الذي يسـهل علينا عمليـة التعـرف، ويؤكـد غادامير أنه مثلا في ممارسـة الطقوس الدينية المسـيحية يعرف جماعـة المصليـن رموزهـم وهذا ما يمنحهم تأكيدا لإيمانهم ودعما له، في هذا التعرف على الرموز.

ومـن الرمـز ينتقل بنا إلـى "العلامة" كمفهوم آخر في تقديمه لتصوراته الدينية عن المسحية، فإذا كان الرمز يمنحنا سلطة التعرف، وهذا ما يقوي ميثاقنا مع رسالة البشارة، فـإن مفهـوم "العلامة" عكسـه تماما، فهو مـالا يمكن رؤيته، ولا يفهمه جميع المؤمنين، وإنمـا فقـط لطائفـة منهم،وكأننـا نتـدرج معـه في فهم النـص المقدس مـن الحرفي إلى الباطنـي، ومـن الوقوف عند حدود الكلمات إلى إبحار في أعماق المعاني المتخفية في باطن هذه الكلمات، والتي لا يدركها إلا جماعة/ فئة معينة. وكأنه يتدرج بنا دون إعلان فـي مقامـات صوفيـة فـي بحث عن دلالات لا نهائية داخل النـص المقدس ومادام هذا النص الصادر عن اللانهائي فإنه بالأخرى أن يكون كذلك هو لا نهائي. فغادامير يبعدنا عـن المفهـوم المجـرد للعلامة كما صيغـت في علم العلامات، السـيميوطيقا، ويرجعها إلـى أصلهـا الدينـي، ويؤكد بـ: "أن المسـألة تبدو لي بخلاف ذلـك تحديا عاما متضمنا في قبولنا للرسـالة المسـيحية، وهو أقبله كما عبر عن ذلك لوثر"بالأصالة عن نفسـي". والمسألة تنطوي هنا على ما هو أكثر من مجرد تجميع رموز مشتركة من قبل، وقد يكون هـذا حقـا إحـدى النتائج، وهو بالتأكيد يعد عنصرا في عبادة في أي دين، ولكن العلامة شيء يوهب فقط لشخص ما يكون على استعداد لقبولها بما هي كذلك"[2].

(1) نفسه، ص 298.

(2) نفس المرجع السابق، ص 300.

مـن خـلال هـذا يحـاول غادامير ربـط العلامة بالمعنى الأصلي لرسـالة البشـارة، فالإنصـات مثـلا لعظـة أثناء تأديـة الصلاة، يحاول فئـة من المنصتين الاتصال المباشـر برسـالة البشـارة. " وهذا مثال توضيحي على ما أعنيه بالعلامة إنها ليسـت شـيئا ما كان كل امرء قادرا على رؤيته، ولا هي شـيء ما يمكن أن يشـير إليه المرء ومع ذلك فإنها -إذا ما اتخذت كعلامة- يكون هناك فيها شيء، ما يقيني على نحو لا جدال فيه"[1].

وهنا يظهر توجه غادامير الصوفي في دراساته للدين وما يعرف بالعرفان، بمحاولة الاتصال المباشـر بالمصدر الأصلي للمعرفة، حيث يكون تلقينا منه مباشـرة دون إعطاء أي اعتبـار للواسـطة التـي تقوم بتجسـير هذه المسـافة. وفي كلام غاداميـر ما يؤكد هذه الرؤيـا حينمـا يسـرد قصـة صديقه الـذي كان يؤدي الصـلاة مع أحد أصدقائـه، وحينما أنهـوا هـذه الصـلاة قال أحدهما للآخر أن الواعظ أن كان يثرثر كالأطفال، فأجابه الثاني بأن كلامك يمكن أن يكون صحيحا ولكني لم أشـعر بذلك، يعلل غادامير هذا الغياب التام عن العظة التي ألقاها القسيس للصديق الثاني أنه تماهى مع رسالة البشارة ويحاول الاتصال بها مباشرة دون واسطة.

(1) السابق نفسه، ص 301.



داخل وخارج طيفية الأثر الديني،
أو الدين في حدود التفكيك

د. جاسم بديوي[1]

أولاً: خارج النص

-1-

أي حديث، يمكن أن يظهر بمظهر اللائق، أو المناسب، في سياق ما ندعي الإحاطة به عن الدين، وفيه، وانطلاقا منه، قد نشاطر دريدا، في تساؤلاته ذات المنحى التفكيكي، القلق ذاته، والإرباك ذاته، التيه في صحراء المعنى، ذاته، بيد أننا لا نذهب المذهب ذاته، في ما يتعلق بظاهرة (عودة الأديان)، بقوة إلى المشهد الجيو سياسي، وسيكون السبب مفهوما وواضحا إذا ما ذكرنا إن الدين، وما يقدمه هذا المفهوم من حمولات دلالية وإجرائية وبلاغية لم يغادرنا، قيد أنملة، نحن العرب والمسلمين، لا قديما ولا حديثا، وهذا يعني من زاوية أخرى للحديث، إن دريدا، في حديثه عن الظاهرة الدينية وعودتها، كان يوجه حديثه عن الغرب وأوروبا، حتى لو تأسف لعدم حضور مسلم، (ينوب)، أو يمثل الإسلام والمسلمين في جزيرة كابري في مؤتمر المخصص لمناقشة الدين في عالمنا[2].

رغم أن دريدا، يعيذ ويستعيذ، من ان يكون نفر من الفلاسفة، مهما بلغت بهم السبل والمناهج العقلية، والمغامرة، ان يقدموا انفسهم بلباس النواب والممثلين عن الديانات الإبراهيمية في جزيرة كابري لأنه يعي خطورة الانتماء للاسم[3]، كما يعيذ

---

(1) مدرس الفلسفة في كللية الاداب - جامعة بغداد - العراق.

(2) دريدا. جاك، الدين في عالمنا، ت: محمد الهلالي وآخرون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص 13.

(3) Arleen, Ionescu, Pas-de-noms/Plus de noms. Derrida and Blanchot, word and Text, Vol/2011. p. 59.

نفسه والتفكيك من الوقوع في شرك حقبة الأنوار، وفلاسفتها الذين اظهروا الأنوار بوصفها ردة فعل معادية للدين، بأجنحتها التحليلية الفرويدية والجينالوجيا النتشوية، والايديولوجيا الماركسية، محذرا، ضمنيا، إن الانزلاق في معاداة الدين لا يقل خطرا، هذا ان لم يزد، من الانغماس في اللاهوت الانغلاقي المتطرف.

إن ما يؤيد كلامنا، أي أن التفكيك موجه للغرب ولأوروبا تحديدا، هي متون دريدا ومرجعياته نفسه والجو العام في النص المذكور، على الرغم من استلهامه الواضح من مفاهيم العهدين من جهة، بعد إفراغها من حمولاتها الثيولوجية، ومن معانيها الطقوسية، وتلك ليست بالمهمة السهلة إطلاقاً. ومن ارث العقل الغربي كانط وبرجسون وهيدجر ونتشه وليفيناس وحتى ماركس وشمث.

غير أن التفكيك يبدو أنه ينطلق من وحدة الأديان، الإبراهيمية منها في أقل تقدير، واختلاف التأويلات في ما تعنيه كلمة الدين، تلك الظاهرة العائدة، من رقادها المفترض، لتبعث في الفضاء المعرفي والثقافي والسياسي، رعبا وحيرة، وتشتتا، تفرضه الممارسة الخطابية لأي تداول كان.

إن الاغتراب الإسلامي عن التداول الضمني التفكيكي، يأتي على مستوى المتن فقط، باعتبار أنه لم يكن منبعاً استلهامياً ينفذ داخل النص التفكيكي، اللهم إلا من ناحية الدخول المرجأ لظاهر الإرهاب الإسلاموي، كونه الوافد، بقوة وعنف، يفرض جدته في المشهد العالمي ويزيد من شهوة التصعيد الإعلامي والسياسي في العالم الآن.

-2-

دريدا والمهدي المنتظر

هل نمتلك شاهدا على تجاوز دريدا لمقام الشهود الصامتين، يقصد الإسلام والديانات الأخرى، رغم إننا لا نمتلك حقا منهجيا للوم، وان كنا نمتلك حق الحضور في الظرفية الرابضة في الوضع الجديد لتوصيف الدين، الذي تنشر شظايا مفاهيمه، ظاهراتيا، الفضاء التداولي، للغة، والمجاز، والبلاغة، والمكانية والزمانية على وجه الخصوص، إذ لا تنفتح اطر الدين على دلالات متعددة فحسب، انما تسهم هذه الدلالات في صنع معاني واشتقاقات عدة لممارسات خطابية، تشكل الفهم المسبق لما نعتقد انه يستغرق مفهوم الدين، عبر ثلاث منطلقات:

- لسانية فيلولوجية: إذ يبدأ من عتبة تاريخية لسانية التاريخ لغويا، فيعطيه معاني القاموس الاشتقاقي، في الدراسات المعجمية للتقليد الشيشروني، الذي يتواصل مع اوتو، وهوفمان وبنفنست على اشتقاق الدين، من (قطف أو جنى، وجمع). أو لاحقاً (ربط، اعادة ربط).
- جينالوجية تبحث في الانساب وفي تاريخ وانثروبولوجيا الأديان، بوضعها على محك التحولات التاريخية والبنيات المؤسسية. سواء على الطريقة النتشوية أو على طريقة بنفنست نفسه عندما اتخذ من المؤسسات الهندور اوربية شهودا على تاريخ المعنى والاشتقاق[1]، إذ لا يمكن للكلمة بشكلها المجرد أن تؤدي معنى منتجاً ومسهماً في إنتاج معنى.
- تحرير ية تفكيكية، هي القراءة التي يعتمدها التفكيك عبر تنقية وتصفية الدلالات من شوائب ذاكرتها ومن حمولاتها التاريخية، غير ان ذلك يعني ان يتم العمل على وفق هذه القراءة بالتجاور مع الطريقتين السالفتين، لا بإقصائهما، لأن تجنب إقصائهما بحسب دريدا لا يؤدي بمزيد من العبث والتخريب. الذي قد تخلفه الاصوليات الدينية، بالنظر إلى سياستها في الإقصاء المفهومي وتغليب منطق الاستحواذ، ليس على المعنى فحسب، بل على الحقيقة الشمولية.

وتصفية الدلالة الدينية من ركامها في المستوى الاول، تحتاج إلى اعادة تثبيت مؤجلة، والقراءة التفكيكية تحمل تقنية القراءة المزدوجة عبر تزويد الجناح التطهيري بجناح اخر تثبيتي وهي قراءة الحالة الدينية بحسب علاماتها التزامنية، أي علاماتها في العالم اليوم، في ما تقدمه من بنى رمزية تنتج أوضاعاً سياسية واجتماعية وقانونية، وما ترتب عليه من تداعيات جيو سياسية، وإستراتيجية اقتصادية، مرتبطة تماما مع التجربة والظرف الحالي الذي يعيد، في ما يبدو توزيع الأدوار، والصراعات، والأزمات، والكوارث، مع شبح العودة إلى الدين، ومع ما يعززه ويفرزه من تعازيم جديدة، السالم، الناجي، القدسي، المقدس، والمحصن.

الدين نفسه، في وجه من اوجه العلامات، يحمل إمكانية العودة إلى الدين، والقراءة المزدوجة المقترحة للتفكيك، تعبأ بنمط القراءة الظرفية المرجأة، كونها تنفتح على المستقبل، المستقبل الإصلاحي الذي لا بد من مجيئه، المستقبل والآن اللذان

(1) الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 43.

يحمـلان تجربتـي الخـراب والإصـلاح، والفسـاد والنزاهـة، والظلـم والعـدل، والجور والقسـط، كلاهمـا. مـن ناحية ظرفية الزمـان، إذ يرتبط أحدهما بالأخر ارتباط وجود، إذ لا وجود يسوغ وجود التلازم الوجودي بين المزدوجين (السابق واللاحق) إلا وجودهما مع بعضهما البعض بوصفهما شـاهدين ومكملين، من ناحية الاسـم، وخطورة الاسـم، واقتصاد الحاجة للاسم.

إن إمكانيـة مجـيء الآخـر المنقـذ أو المصلـح، وان تداولهـا التفكيـك ببعدهـا المشـيحاني المسـيحي فقط، تعزز انفتاح الاسـم على الإجراء السياسي بإمكانية العدل، وتشـحن الآن/ الحاضر بالمعنى المنبجس للانتظار، فالمسـيح لا بد أن يظهر بعد فصل الخراب والفساد، خراب القسط والعدل، ليعيد ترميم المعادل الاسمي للعدالة، وعودة الديـن لهـا فعل التشـبيح لعودة العدالة المتمظهرة على هيئـة حتمية داخل حتمية أخرى وهي إمكانية الظلم كونها فعلا بشـريا ظلاميا، بمقابل العدل بوصفها معادلا نورانيا من إلوهية منتظرة مجسـدة بالشـكل الإنسـاني للمسـيح، أو ممثلة بالامتداد المجسد للفكرة السياسية للإمامة وانتشار العدل الإلهي في العالم.

ولكي لا تغفل القراءة التفكيكية المقام المكاني للقراءة الظرفية، لتشخيص ظاهرة العـودة، بعنـف، إلـى الدين، يقترح دريدا اسـم (khora)[1]، وتترجم على انها الصيرورة المسـتمرة، أو الحيـز دائـم التغيـر الـذي يعـرض فيـه عمل الإلـه الصانع، انـه الوعاء أو هـو المـكان الثالـث بيـن عالـم المثل وعالـم الحس، أي هـو الحيز الـذي يمتلك دائما إمكانيـة الظهـور والانمحـاء، هو البين بين، في منتصف لحظة الخلق، بين حرفي الكاف والنون الإلهية، ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، هو فضاء ظهور الشـيء واختفائه، المسـاحة المكانية للانبلاج والخفوت، فهو الوجود الطيفي، الماضي والمستقبل، فهو مختف في ظهوره، وهو عودة ظهور المختفي[3].

فالحديـث اذن عـن عـودة لما هو ديني هو الحديـث ذاته عن العمل بما هو ديني، وهـو مـا تسـتنفره الأصوليـة الدينية من شـر كامل وشـامل وجذري وما تسـتثمره أيضاً.

---

(1) الدين في عالمنا، ص 25.

(2) القرأن الكريم، سورة يس، الآية 82.

(3) دريدا، جاك، اطياف ماركس، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري ط 2، 2006، ص 28.

ويعنونها دريدا بعنوان العولمة التليتنية[1]، بأجهزتها السبرانية، ورؤوس أموالها التقانية، وما ينفلق فيها ومنها من تشظيات تملأ العالم بتلبد غيوم حروب مقدسة، وتوزيع قوى الصراع، وتشكل مفاهيمنا عن دين يليق بنزعة التدمير الشريرة، التي تستحوذ على منزلة الحصانة والتحصين الديني، إذ لا تكتفي باللجوء والإيواء إنما تستأثر وتستقوي بالهيمنة على ما نعتقد انه مرتبط باسم الدين.

ماذا لو أضفنا المعجمية العربية للفظة الدين؟ هل من المتوقع أن نوسع أو نتوسع مفهومياً واصطلاحياً لأفق آخر، ولو فيلولوجياً، إذا فسحنا مجالاً للسان العربي عبر استراتيجية التفكيك؟

يذكر الرازي في مختار الصحاح ان الدين بالكسر، كسر الدال، العادة والشأن، و(دانه، يدينه ديناً) بالكسر أذله واستعبده، وهناك معنى ثالث وهو الجزاء والمكافأة[2]، واذا الحقنا التجربة الدينية العربية/ الإسلامية، إلى أضابير سلسة (السالم/ الناجي/ القدسي/ المقدس/ المحصن) ستولد ثنائية مفهومية (الخضوع/ الجزاء، الاستعباد/ المكافأة، السمع والطاعة والامتثال/ الثواب، التمرد/ العقاب المطلق، الولاء/ القربى)، وقد انزاحت كل هذي المفاهيم من الحيز الديني إلى الحيز السياسي، والى مطلق معادلة نظرية الحكم على تاريخ خطاب الثيولوجيا السياسية العربية/ الإسلامية خصوصاً، والشرقية عموماً، الأمر الذي دفع هيجل للإيمان، بأن الناس في الشرق على دين ملوكهم.

الموالاة/ المعارضة، نواصب/ روافض، الاقحاح/ الموالي، السادة/ العوام، هذي الثنائيات تعتقل كل نظرية عمل، وتنتج أنماط تفكيرها واطر ممارساتها، وفق منطق الترغيب والترهيب، التقريب والإقصاء، والاحتضان والإلغاء، والمكافاة والجزية، والتكريم وقطع الأعناق، وتشييد القصور، وتشريد الخصوم، التسنن والتشيع، والتحنيف والتفطيم، والتحنبل والتزيد... الخ.

تمتلك قيم مفاهمينا عن ما نعتقد أنه ديناً، ملفات وأرشيفات عن فعاليات تعيد تبرير وتسويغ سلطة المصادقة، والحذف، والقطع والإلصاق، حتى على تدمير وتشكيل أرشفتها، عن طريق صناعة الحدث وصناعة التاريخ الذي يتحرك فيه جسد الدين، بغرس

(1) الدين في عالمنا، ص 20.

(2) الرازي، محمد بن ابي بكر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص 218.

ايقوناته في لحم الحاضر والجريان فيه.

يعيش اسم الدين قصة اختطاف مستمرة، ويعيش رعاياه بصفة رهائن مستمرين على شكل ضحايا لهذا الاختطاف السافر، المختلط، والمشوش.

لا يشهد الغرب المسيحي المشكلة ذاتها، فأن موت الإله، وإعادة بثه في لحم الإنسان، وهيئته، أعادت الحديث عن ظاهرة لعودة محتملة للدين، أي انتزاعه من جسده ولحمه الإنساني، إلى نورانية ملكوته الإلهي، ولا يعول فيلسوف مثل نتشه على عودة الإلهي، في جسد البشري، فقتله، وعاد زراداشت، مبشرا بان الإله مات بحبل شفقته المسيحية، وحتى لو عاد الدين، فأن نبأ عودته لا تحمل جديداً، سوى تكرارية عتيقة تشمل الإعداد لمراسيم موته، وإقامة الحداد عليه، على أنه ضحية مؤجله ومستعجلة..

-3-

قبل نتشه، حاول كانط إنقاذ ما يمكن إنقاذه، في وضع الدين في حدود العقل، وهي مغامرة قد تسفر عن نتائج لا تمت إلى الدائرة المفاهيمية للدين من جانب، ولا تضيف إلى العقل الكانطي الخالص من جانب آخر، جديداً، اللهم الا تعزيز الثنوية العقلية الكانطية: العقل النظري والعقل العملي، العلمي والأخلاقي، عبر اجتراح ثنائية الإيمان الوثوقي والإيمان التفكري، وينتصر للثاني باعتباره ديناً عقلياً عملياً، مشتقاً من الآلة الكانطية، ذات البناء الإنتاجي لاقتصاد الواجب في الحياة الأخلاقية.

لعل ذهنية التشطير لدى كانط باعتبارها حلا أوسطا، وباعتباره مبادرة حلحلة العوائق بين الإحساس والعقل، متأتية من الاخلاق المسيحية، أخلاق تقسيم الرغيف، وكأن كانط نذر لعقله الخالص ان يفض الإشكال بتقسيمه، وهو كمن يقسم الرغيف بيم متخاصمين جياع، لك نصفه، ولك نصفه الآخر، وهذا نبل مثالي وأخلاقي، فمن بين كل الاديان، بحسب كانط، يبقى الدين المسيحي الوحيد الذي يستحق ان ينعت بانه دين اخلاقي[1].

النظر إلى الدين، إلى صميم الدين، وجهة النظر، نظرنا نحن، باعتبارنا مفلوكون به، ومتأثرون بشكل مباشر، سلبا وإيجابا، بقرارات خلعت عليها كيفيات دينية، بوصفه إيمانا، يقر الآن، أكثر من أي وقت مضى، الحاجة لقراءة تستهدف وضع جديد لما ندعوه دينا،

---

(1) دريدا، الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 17.

وضـع نقـدي نحفـر فيـه في أرضية وعينا، بيد أن عمليات الحفـر، هي ذاتها عملية حراثة للأرضيـة المسـتهدف حفرهـا، وقلب الأرض هي عملية إحيـاء جديدة لبذور لم يتح لها الاخضرار ولا التبرعم، وحراثة كانط النقدية، كانت تسـتهدف التحليل الحفري، وصولا إلـى تربـة نقيـة، تربـة الإيمان، الخصبة بالأخلاق الخالصة، في سـبيل ذلـك، زاول كانط تفتيت الأفكار بالمحراث ذاته الذي استخدمه لصياغة حال حداثي نقدي وبنفس الإسقاط الفلسفي، المزدوج، النظري والعملي، أكمل الوتيرة لتتسع للدين، دين الإيمان التفكري.

اسـتطاعت ماكنـة النقد الكانطي تفريـخ مصطلحات حداثة الممارسـات الخطابية، وطالت الدين، ذلك الشـيء الذي لا يمكن التثبت من قطعية التحقق من هويته، بوصفه تسجيلا لموقف ضد تاريخية الشر، بمقابل الإرادة الخيرة للإيمان التفكري، ميدان الضوء والنور، الميدان الذي جمع بين طياته ميلادا جديدا، انشطاريا، انجازيا، وهو الحيز الذي تلتصق به العاطفة الدينية، بما هي إيمان، بالفكر، بما يفترضه من عقلانية نقدية.

يعود بنا هذا الميلاد، وكأنه عود ابدي، إلى اللاهوت الكنسي، والقرون الوسطى، المسـيحية والإسـلامية، إلـى مواسـم التوفيـق بين العقـل والنقل، والديـن والفكر بإطار فلسفي، والحكمة والشريعة، إلى الهبوط الاضطراري للفلسفة في منطقة الدين، واغلب الظن ان العلة الكامنة من وراء ان يظهر المجالان أحدهما وكأنه يلائم الآخر، كان الدافع الدينـي الـذي يهيمـن على عنصـر القوة، قوة المد والفعل والتحشـيد، عكس الفلسـفة، صاحبـة التجربـة الفرديـة، المنعزلة، التي تطل كئيبة مـن على عليائها العتيق، بحلم عتيق بثتـه خيـالات ومثـل أفلاطون فـي طموح ان يقود جمهوريته المثاليـة، ومدينته الفاضلة، ويوتوبياه في الفردوس المفقود على الأرض.

إن الإظهـار التعسـفي، بـأن الدين والفلسـفة كلاهما يليق بالآخـر، لا يختلف، من حيث المبعث المنطقي، بأن الفلسفة والدين لا يمكن لأحدهما ان يقوم إلا على أنقاض الآخر، وإذا انتبه دريدا إلى الجملة الأخيرة كانت برنامج عمل للأنوار، فأنه اغفل الجزء المتعلـق باللياقـة المتبادلـة بين الدين والفلسـفة، لأسـباب نقدية تزامنيـة تتعلق بالظرف الجديـد لعـودة ظاهـرة الدين بشـكل أكثر شراسـة ودمويـة وعنفا، وكأنـه يحمّل الأنوار بشـكل مباشـر، ولا يقبل التأجيل، مسـؤولية العودة العنيفة إلى الدين كأنه يرجعها إلى علل فيزيائية.

عـادت ظاهـرة الدين وهي مشـحونة برمـوز ودلالات، أكثر عنفوانـا وصرامة، اثر

صدمة الحداثة بمنجزاتها وفشلها في صنع (عالم أفضل)، الحداثة التي يعبر روادها أنفسهم عن خيبة أمل تجسدت بحربين عالمتين أسهم العلم لأداء دور تسويغي، على حد ما نفهمه من شكوى فرويد[1]، لتشريع الفتك بالبشر، وآلة الفتك بالبشر، محايثة للوجود الديني ومرادفة له، في تحالف إيديولوجي بين العولمة والتقانة الرأسمالية بوسائل إنتاجها الهائلة (إعلامية، مالية، سياسية).

-4-

لحماسة باكونين الثورية، المنبثقة من الأنوار، بصورة لا مثيل لها، تفاؤل حتمي يقضي بأن ليس من المحال على العقل من ممارسة دور تنظيمي مجتمعي، بالاستناد على التصورات الجديدة، آنذاك، للتوزيع للكشف الحيوي البايولوجي، موضة العصر، على طريقة أزياء مشاهير هوليود اليوم، ومزاجه النظري، المعبر عنها بصدمة فرويد النفسية، بدور العلم، بوصفه منجزا حداثيا انواريا، بتبوئه منزلة تسويغية، له انحرافات خطيرة قد تؤدي إلى رمي الإنسانية في هاوية الفناء.

إن الجهود الرامية لتقديم العلم ممثلاً للسيرورات الفلسفية، يبدو انها كانت أمراً شائعاً، وهنا، برز المسعى الديني، بحسب بكونين، ضمن الإسقاطات البايولوجية، بظاهراتية العتبة التي ينبغي تخطيها، كونها مرحلة طفولة للمجتمعي، هذا إذا ما اريد تحقيق مبتغى الحتمية للثورة العابرة بالإنسانية إلى أوج التقدم وصيروراته، وانعطافاته في سلم الارتقاء والنشوء السياسي، فالدين، بحسب ماركسية باكونين المربكة طفولة معرفية، تفرز ضرورتها وحتميتها ضمن بنيتها التاريخية، وتخطيها مبكرا عبر اجتثاثها يمكن ان يخفف من عبأ الإنسانية في رحلة تقدمها نحو الحتمية الشيوعية الكبرى، والاجتثاث يحتمل ان يتفجر عبر الفوضى والثورة التي لا تستجيب إلا لاشتراطات الفوضى الثورية، أو التحالف تحت اللواء ألانجازي لفكرة القطيعة المعرفية عبر فك وشائج الارتباط العضوي بين المواضعات المجتمعية، والوسائل الدينية في انتاج ظاهرة الدين.

يتفق الأنواريون، فيما يظهر، على تخطي الدين، ظنا منهم، انه من الممكن القاء القبض على مفهومه، وفي حروبهم ضد الدين، كانوا يقصدون حضور الله، هذا الجزء هو اهم ما اشتغل عليه الأنواريون، فالدين هو الإيمان بوجود اله، يتخذ القرارات ويفكر

(1) فرويد، سيمغوند، أفكار لأزمنة الحرب، ت: سمير كرم، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1981، ص 9.

بالنيابة عن الجمهور، وهو ما عدته الماركسية، افيونا للجماهير، وهو توصيف يحمل من قوة الصواب بنفس قدر ما يحمل من قوة مجانبته، ولسطوة الدين ما تماثل سطوة التخدير والسكر والنشوة، والسكر مفهوم صوفي من جانب، وكثير من الاصوليات الدينية تدعو إلى النشوة الدينية، من جانب أخر، أليس الكثير من الرهبان تنازلوا عن ملذات (ونشوات) الحياة، من اجل نشوة عاجلة، نشوة التبتل/ اللذة العقلية، أو من اجل نشوة مرجأة/ موعودة، شأنهن شأن المبشرين والمتدينين؟

إن ما عدّه ماركس أفيوناً للشعوب، عده نتشه، بؤساً، وتبريراً للضعف، وتراجعاً للقوة التي يتطلبها التفوق السوبرماني، فمن اجل ان يتفوق الإنسان ينبغي قتل الإله، اله الرحمة والضعف والشفقة، مختنقا بحبل رحمته، هذه المرة، وبموت الله المسيحي، الذي لن يبعث بعد ثلاثة ايام، للقيامة، بحضوره الإلهي، سيبعث في قيامته المتفوقة بلحمه ودمه الإنساني، متفوقا، يزدري الضعف، ويحتقر الرحمة، وتقاسم رغيف الشفقة بين العبيد، عاد الإله مع نتشه إنسانا لا يحمل من الإلوهية سوى طيفها المحرض على الانتقام من العبودية والبؤس الإنساني بظاهرياته المسيحية.

ينبه التفكيك، على ان الانواريين، بأسلحتهم الحداثوية، وخطاباتهم العسكرتارية النقدية، شنوا هجوماً على محور واحد، غير عابئين بالأجنحة الإستراتيجية التي يتمثلها العدو المفترض، وهو مزود بترسانة كاملة وجوهرية في خطاب الفكر ذاته، من بين كل الخطابات الواعية واللاوعية، كما كشفت الفرويدية عن حضور تقني لله في اللاوعي المعرفي والحضاري، وغفلت خطابات العداء للدين، عن عنصر صميمي حاضر في جوهر كل وعي، وهو الوسط اللغوي والمفهومي، في اللوغوس، والمنطق الذي ينتظم سياق الكلمة، "هل مات الله فعلاً في اللغة، في الكتابة؟"[1].

إن حضور الله في اللغة، كما يؤكد دريدا، حضوراً طيفياً يحكم كل تمثلاتنا، إدراكاتنا، ومن يشن حروباً على الله، يغفل أن اللغة هي ميكانزما دفاعية، إستراتيجية، تهيمن عليها، بشكل لا سبيل إلى التجريد منه، في البنية التكوينية للغة، إذ لا يغدو المشروع الانواري، في كفاحه المفترض، من ناحية حيازته للدلالات المفاهيمية الدينية، إلا أضغاث أوهام تجري مجرى الادعاءات، لا غير.

Oshea, Antony, writing with (out) God, ephemera 2002, issn 1473-2866, p. 119. (1)

-5-

لا يبـدي دريـدا قلقـه التفكيكـي، لعـدم إمكان فهـم الدين، فضلا عـن فهم قدرته التكوينيـة للعـودة. والعـودة بقـوة وعنف، انما يرتـاب للتحالف الغامض بين الرأسـمال التقاني الجديد وتمظهراته في العولمة التليتينية، مع الأصوليات، يتجسد ذلك في العيون المراقبـة الكبيـرة التـي ترافـق البابا في تحركاتـه ونقلها على أقراص تسـجيل، عبر الآلة الإعلاميـة العملاقـة، لا سـيما وان أثبتت هـذي التجربة نجاحها، في إيران نجحت ثورة الإمام الخميني الكاسـيتية، وتمكنت مؤخرا مواقع التواصل الاجتماعي على الانترنيت، مـن لعـب دور أساسـي في إسـقاط بعـض الأنظمة السياسـية الحاكمة، وجـذب ممثلي الأصوليات المتطرفة إلى سدة الحكم.

والمريب الذي أخوف ما يخشاه دريدا هو إعادة صياغة الصراع الديني على غرار الحروب المقدسة بين الأديان، إذ بات جليا ان التجلي المرجأ للأثر الديني يتيح للأقوياء اختطافـه وتجييـر مفاهيمه بوصفها رهائن، لأن أحد مفاهيم الدين يسـتوطن الهوية، كما هي الحال اليوم.

ثـانياً: من داخل النص

-1-

الاستيطان الديني للهوية

خصص دريدا مسـاحة كبيرة من التفكيك مناقشـا للدين، ليس حوله وإنما انطلاقا منـه، متناولـه بمحـاور ومسـتويات يمكن إجمالهـا بثلاثـة أبعاد:البعد الإيمانـي، والبعد الباطني. البعد العهدي (الأيقوني).

من البعد الإيماني:

ينـأي بالتفكيـك بعيدا عن موقع النقد المواجـه للدين من جهة، والمواجهة للعقل والأنوار من جهة أخرى، بالطريقة النقدية التي أفرزتها تيارات الحداثة.

ويأتي هذا المنأى تجنبا لفتح جبهتين واسعتين من جهة الديني أو العقلي الانواري فـي آن، ولقـد وقـف التفكيك في موقعة الخاص الذي يجد ان تيارات الحداثة الرئيسـة الثلاثة (النقد الماركسـي، الجينالوجية النتشـوية، والتحليل الفرويدي) أظهرت التعارض

السلبي والعداء للدين، كما لو ان الواحد منهما لا يمكنه إلا الخلاص من الآخر.

والأهم من ذلك ما يقترحه دريدا من ان العقل والدين مصدرهما واحد إذ يتطوران كلاهما انطلاقا من منبع واحد مشترك ((ضمان عهد)) والعهد القديم والجديد لكل شي مجلي، والذي يلزم بالجواب، ويرى دريدا أن هذا الجواب مرتبط ببعد[1] الإيمان.

وقبل أن نولج غمار الإيمان التفكيكي، لا بد من أن لا تمر علينا عبارة (إن الدين والعقل مصدرهما واحد) من دون تبيان اطر هذه المقولة التي تبدو مختزلة ومثيرة للتساؤل المنهجي القاضي بإشكالية تعارض المسعيين، الديني والعقلي العلمي، إذ كيف ينهلان من مصدر واحد ويعودان إليه بالطريقة نفسها التي يرفدان منها؟

ويبرز مظهر التعارض النقدي في موقف الماركسية إذ اعتبرت الدين أفيونا مخدرا للشعوب، وعدّت الفرويدية الدين تداعيات لثلاثية الأمل والخوف من المجهول، وملء الفراغ للتسلط الأبوي، في حين نظرت النتشيوية باحتقار للدين، بوصفه ملجأ للضعف وعقبة في طريق السوبرمان.

وفي الوقت الذي رفضت فيه التيارات الحداثوية تلك الدين فانها حاولت تقديم البديل الاكسيولوجي سواء كان اقتصاديا أو جنسيا أو تمثيلا لإرادة القوة.

وهنا نلحظ ان تقديم البديل يفترض بالضرورة الإيمان به، وبالنتيجة ستنطلق الاتجاهات الثلاثة من ثنائية الرفض والتسليم، وهما ثنائية تذكرنا بثنائية الكفر والإيمان الثيولوجية التي استبعدهما وكن لها العداء المسعى الحداثوي منذ البداية.

ورب سائل يسال وهل نجحت التفكيكية من الوقوع بمأزق ثنائية الإيمان والكفر؟ نقول إن التفكيك نجح في تخطي تلك الثنائية لأنه لم يسع للرفض والتسليم، بقدر ما بيّن تفوق الوظيفة التفكيكية في التعامل مع تلك الثنائيات عبر استغراقها وتطويقها وربطهما بالبعد الباطني القلبي، مقتربة من الموقف البراجماتي القائل بمشروعية الاعتقاد الناشئ عن مشيئة واختيار على الرغم من انه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع قوانا العقلية[2] حيث إن العقائد في عالم الغيب هي من تلهمنا وتبعث فينا الصبر،

(1) فرانسو، سؤال الدين عند جاك دريدا، مجلة مدارات غربية العدد الرابع من تشرين الHول 2004، ص85 .

(2) جيمس وليم، العقل والدين ترجمة محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت دون تاريخ، ص 5.

وتجعل من عالم المشاهدة عالما صالحا لأنه يعيش الرجل الخلقي بخير وحسن بالرغم من عدم برهنتنا على توصيف العالم الخفي نفسه، إذ يتوقف الإيمان بوجود عالم الغيب على الاستجابة الفردية التي قد يستجيب لها الواحد منا للنداء الديني[1].

وكما نبه دريدا بوحدة المصدر الذي ينهل منه العقل والدين، نبه أيضا بوحدة الخطر الذي يحدق فيهما، ويهدد طريقهما وهذا الخطر يعشش في مفازتين:

1- خطر تجاهل البعد الإيماني الذي لا يمكن تجاوزه بالنسبة للعقل والعلم والمعرفة.

2- الخطر الذي يكمن في الطبقة الثانية للدين، والذي يتعلق بما يبقى بعيدا عن كل فقدان، بالنسبة للدين[2].

ويبرز الخطر المحايث الأول في النزعة العدائية الإلحادية التي تورطت بها تيارات الحداثة بثالوثها الذي ذكرناه، فضلا عن خطر التجاهل الذي كرسته الوضعية المنطقية باعتبار الدين موضوعا ميتافيزيقيا، وقضاياه لا معنى له بالنتيجة، والعدمية الوجودية التي أضاعت الإنسان بغياهب الذات التي لن تتحقق إلا بذاتها.

وحاول دريدا بيان موقفه من سؤال الدين الواضح أنه بعيداً عن العدمية التي رمي بها من قبل بعض الباحثين.كما من الواضح ايضا ان دريدا بعيدا ايضا عن المؤمن الطقوسي التقليدي.

أما الخطر المحدق في الدين فهو خطر الادعاء بالكمال والاكتمال والعافية من النقص، ويفرق دريدا بين قوتين تتنازعان في ميدان الدين، وهما يتعلقان بجذور ثيولوجية، بلا أدنى شك، من خلال قراءة تحليل - نفسية فرويدية، استدرجها التفكيك ضمن اجهزته المفاهيمة، هما قوتا الحياة والموت، قوة الحياة الأولى تمنح المرء الطمأنينة والنقاء والاحترام والحشمة والحياة، اما الأخرى فتنزع نحو التدمير باسم الدين، أو ليست الحروب الدينية التي ترتكب، شكلا من أشكال الإرادة الشريرة؟ أوَليست حروب الأديان لا تعلن صراحة عن نفسها؟ أو ليست الحروب والتداخلات العسكرية التي يقودها الغرب المسيحي واليهودي من جهة، والمجازر الإرهابية التي تطلق عليها أسماء وعناوين دينية إسلامية، من جهة أخرى، أو ليست جرائم تنهك الإنسانية والعالم باسم الدين؟ من هنا يثبت دريدا أن الإيمان غير متناهٍ مع الدين، مثلما

(1) جيمس وليم، إرادة الاعتقاد ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية مصر 1946، ص 137.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 85.

أن الدين ليس دائماً على تماهٍ مع الإيمان[1].

-2-

الدين من البعد الباطني

بغض النظر عن المقاربات التي تربط التفكيك بالتيارات الدينية الباطنية اليهودية أو اللاهوتية، فان دريدا يتكلم عن مجي الله إلى اللغة بحسبان ان اللغة قد بدأت قبلنا، وبهذا المعنى فهي بدأت من دوننا[2] كما ان الله قبلنا متجل بالفعل الفريد النبوئي، إذ انتشر في اللغة كمثل الذي ينصر سياقات الخطاب الديني ويتقدمها بالضرورة إذ يتحتم علينا تمثل الدين وخطاب الله تمثل الصوفي للخطاب الإلهي. وقد أقرّ دريدا باحتمالية القرابة التي قد تجمع الفعل التفكيكي والفعل ألتنزيهي (السلبي) إلى درجة أن ((المواربات وعبارات الكلام والوقف والنحو، التي غالباً ما أعود إليها، تشبه أحياناً تلك الخاصة باللاهوت السلبي إلى حد يلتبس فيه الأمر عليّ))[3].

ولكي نتقصى حقائق هذا الالتباس ينبغي أن لا نأخذ بالتفسير الحرفي الظاهر، لا سيما ونحن نناقش وضعا باطنيا تأويليا، على ان المقاربة تتركز على رمزية صوفية نصية أكثر مما هي اتباعية طقوسية، إذ يفهم من الالتباس الذي يقره مؤسس التفكيك، ان تفكيكيته قد أسيء فهمها بقصد وبغير قصد.اذ يجدر الانتباه إلى امتيازين حظي بهما دريدا من قبل الباحثين وهما:

- ما نسميه بـ(لاوعي التفكيك)، وهو الجانب الايجابي براينا الحسن تأويل الهوية عند دريدا، وينصح بإقراره المتقدم (الالتباس) أو عدم الإفلات من ذاكرة التفكيك التي قد يعود به إلى تواريخ مثيولوجية أو أسطورية. إذ يصعب على التفكيك أحياناً التخلص من إرثه.
- الجانب السلبي في مقاربة التفكيك بأصول دينية، وهو ما جدّ بعض الباحثين، عرباً وأجانب، ولهم مبرراتهم بالطبع، بإثباته، وهم يرجعون بالتفكيك إلى مرجعيتين، قبالية يهودية، لاهوتية تنزيهية (سلبية) مسيحية:

(1) المصدر نفسه، ص 85.
(2) سؤال الدين عند دريدا، مصدر سابق، ص 86.
(3) المصدر نفسه، ص 87.

أ – القبالة:

فرقة يهودية تميل إلى التأويلات والرموز والقول بالفيض الإلهي والعالم، والعارفون به يعتبرون العالم نورا صادرا عن الخالق، بما في ذلك اللغة، إذ ان للحروف والإعداد معاني خفية إذ إنها تنطوي على قوى غريبة خفية[1].

وتؤمن القبالة بان جوهر تعاليمها تكمن في التجسيد أو التجسيم "فصورة الله التي تجسدت في الجسم البشري، والجسم البشري هو شرح للتورا،، بأوامرها ونواهيها، وقد أقرت بهذا جميع الشرائع إذ جعلت من الغدد ومفرزاتها، أنهاراً تتدفق على الجسم، كما تغذي الأنهار وجه الأرض ببردها وحميمها، وكما تفيض الشمس على الكوكب بالنور"[2]. وعلى هذا الأساس سيصبح الإنسان مظهراً لله، أو صورة له، ويحسب الإنسان انه جرم صغير لكنه سيكون مظهرا لصورة الله، ومن أبرز مظاهر تجلي كلمة الله وصوته إنما تكمن في لغة البشر، وبهذا سيتجسد الله في اللغة، أو يجيء إليها.

من هنا استوعبت الإجابة التفكيكية لدريدا ((لقد سبق وان بدانا)) عندما سئل ذات مرة ((هل يمكننا التكلم عن اللاهوت قليلاً))[3]، معنى مجيء الله إلى اللغة.

ب – اللاهوت التنزيهي (السلبي):

يؤمن اللاهوتيون المسيحيون القائلون به بالفيض أيضا، ولعله يلتقي بالتفكيك في نقطة (الجهل الشامل) المنهجية، وهي انه من غير الممكن معرفة الله من خلال الطاقة الإنسانية التي تتعامل مع الكائنات وعلى مستوى الوجود المخلوق. وهي إضافة صوفية في إدراك سر الله.

ويسمى أيضاً باللاهوت الصوفي أو الرمزي أو لاهوت النفي أو لاهوت التنزيه. أو لاهوت الوقف[4].

يتفق اللاهوت السلبي مع التفكيك تكتيكياً، من ناحية ازدواجية القراءة بوجوب نفي كل ما هو أدنى من الله من صفات أولاً، للوصول إلى منطقة الجهل، ومن خلال الجهل يمكن معرفة ما هو فوق كل الموضوعات وهكذا تصبح المعرفة خبرة لقاء

(1) السحراني، اسعد، ترجمان الاديان، دار النقاد، لبنان، ط 1، 2009، ص 293.

(2) عباس، اميل،القبالة والسحر اليهودي، مكتبة السائح، ط 1، لبنان 2005، ص 7.

(3) سؤال الدين عند دريدا.

(4) عون، مشير باسل، الفكر العربي الديني المسيحي، دار الطليعة، 2007، ص 28.

شـخصية مـع الإلـه. بينما تكمن في التفكيك القراءة المزدوجـة عن طريق قراءة تقليدية لإثبـات معانـي النـص الصريحة للوهلة الأولى، ثم تسـعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج عبر قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي النص من معان تتناقض معه[1].

وتختلف تصاعدية اللاهوت السـلبي عن تجسـيد القبالة بفكرة الجهل التام أي ما يعـادل (اللامعنـى) فـي التفكيك الذي تفترضه (اسـتحالة الفهـم النهائي)، وهو ما جعل دريدا شريكاً أمام تشابه حقلي التفكيك واللاهوت السلبي.

تنبغـي الإشـارة إلـى إن دريـدا فـي الواقع بعيـد كل البعد عن التصوف الطقوسـي التقليدي التي يتعبد به المؤمن الديني العادي، وإنما يجب إدراك البعد الصوفي الرمزي النصي لكتابته، والذي قد تتشـابه سـياقياً لا موضوعياً مع الصوفية النصية، وعندما نقل لدريـدا ذات مـرة تعريـف التصـوف الـذي ينـص بأنـه (ذاك، أو تلك، الذي لا يسـتطيع التوقف عن المشي والذي مع يقينه ما يفتقده، يعلم مع كل مكان وكل غرض أنه ليس المطلوب قلت في نفسـي (الكلام لدريدا)، نعم ولِمَ لا، ولكن سـيكون عدد من يقوله كثيراً دون شك)[2].

ويأتـي فـي تقديرنا الكلام بربط بيـن التجربتين:الصوفية والتفكيكيـة بالنظر لكثافة التشابه أو المواءمة بين سمات التجربة الصوفية الملهمة، وبين التجربة الإبداعية النصية للتفكيك، لا سـيما في تقنيات السـرد الكتابي خلال خبرة اللغة كونها لم تقتصر بحدود التجلي للوجود والعالم، على حد وصف هايدجر[3]، وإنما أصبح الوجود والعالم عند التفكيك مختزلا في الاستعارة والمجاز اللغوي الأمر ذاته التي تستوعبه التجربة الصوفية المشـحونة خطاباتها بالرموز التي يمكن ان ينظر إليها بوصفها رموزا شـعرية، اسـتعارية وتسـمية مجازيـة للأشـياء[4]، بنفـس الدرجـة الحركيـة للتفكيـك عبر قراءتـه المزدوجة استعارياً ومجازياً.

يتبيـن لنـا مما تقدم كيف يشـكل سـؤال الدين مكوناً أساسـياً مـن مكونات الهوية السردية. لِمَ لا؟ ويسميه دريدا بسؤال الأسئلة، حيث يمتاز بتكرارية العودة دائما لمباغتة

(1) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص 108.
(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.
(3) هايدجر، مارتن،في الفلسفة والشعر، ترجمة عثمان امنية الدار القومية، 1963، ص 84-83.
(4) نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية دار الاندلس والكندي، بيروت 1978، ص 86.

جميع معارفنا عن الإنسان، الأرض، والعالم وحتى فلسفة الدين ((لأنه سؤال الأصل والأطراف، والأمر، والنهي، والعدد، لِمَ كانت هناك وصايا عشر؟ ولم راحت تتعدد بتعددها إشكالية الإيمان والمعرفة؟))[1].

ويبدو إشكالياً سؤال الدين سؤال هوية تتحدد بانتماء التفكيك - دريدا للمسلك الإبراهيمي! بل يجب وصل إيمان دريدا بإلحاده، إذ من خلال الإلحاد وحده يجب ان تبقى مؤمنا، والانطلاق من هذا التناقض الصوري الانجازي الظاهر بين التسليم والاستقبال السلبي، وقرار قول (نعم)، ومن ثم انتقاء واصطفاء وتصفية، وبالنتيجة تفسير وتحويل، وعدم ترك إلاّ ما نقول عنه سليما ومعافى، بل يجب علينا احترامه قبل كل شيء[2].

-3-

البعد العهدي (الأيقوني)

في الكثير من الأحايين يكون الجسد موضوعا للنياشين الهوياتية، إذ تحمل مكنونات من قيم ثقافية تختزل إرثا سرديا أو أسطوريا حكائيا للخلفية الاعتقادية لهذه العلامة عبر التمثيل السيميائي لبلاغة الجسد، إذ يُستعار ليصبح فضاءً تواصليا تداوليا ممتدا ليشترك في مساحات الوظيفة الدلالية اللغوية.

تنتظم فيه الدلالات لتسهم في توضيح أو شرح أو تفسير أو مساندة أو قول ما لا يمكن قوله إلا بواسطتها[3]. وهذا ما نراه رائجا وشائعا في موضات وظواهر الاوشام وارتباطها بالأنشطة والسلوكيات التي تعتنقها جماعة ما، ضمن اطار المجتمع. ويذكر الغذامي حكاية من التراث العراقي تكشف عن اشتغال العلامة الجسدية داخل المنظومة القيمة في المجتمع من خلال الوجه والشارب بوصفها تحصينا معنويا وقيمة ثقافية تعبر عن نظام أخلاقي وثقافي[4] وسم المجتمع بمجموعة أنماط يحكمها نسق معرفي.

والظاهر أن دريدا ينظر إلى هذه العلامات ابعد من ذلك التصور، إذ تتجاوز عنده

---

(1) غصن امينة، جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، سورية، دار المدى، 2002، ص 104.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.

(3) الاحمر فيصل،معجم السيمائيات، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر 2010، ص 73.

(4) الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009، ص 198.

المستوى الثقافي أو القيمي، لتصبح أيقونات تحاكي العهد الذي تحمله العلامة/ الاثر، حيث اجُبر على ان تختاره الإيقونة في نطاق المسلك الإبراهيمي، كما اضطر مكابدة الم حفر الإيقونة في لحمه ودمه، وتمثل الإيقونة دالة على شيء يتعرف على الأنموذج (العهد)، الذي يجعل الايقون مقابلا له [1]، ويتجسد ذلك عبر طقس الختان أو الـ (بريت ميلاه)، وهو عهد يختن فيه المولود الذكر اليهودي في اليوم الثامن من ولادته (وهو عهد عضوي بيولوجي مع الخالق وقد بدا بتنفيذه النبي إبراهيم)[2].

إن دموية هذا الطقس الأسطوري قد امتدت وسيطرت على ذهنية دريدا، وشكلت معضلاً إشكالياً في فكرة الانتماء والتماهي لديه، بل نستطيع أن نقول، فضلاً عن كون هذا الطقس قابعاً في أعماق ذاكرته وهويته، نستطيع أن نقول إنه شكل عبئاً أنطولوجياً لا يستطيع دريدا التملص أو التخلص منه، بوعي منه أو من دون وعي، رضي بذلك ام أبى، سواءً كانت الهوية مشتتة بين اللاتينية أم العربية أم الفرنسية أم اليهودية، فإنه في نهاية المطاف لا يملك إلا أن يكون مختوناً والأدهى أنه لم يختر ذلك، إنما اتخُذ القرار عنه، من قبل شخص آخر، شخص رضي بطقوس الدم الشبيهة بطقوس الفداء والأضاحي، حتى لو كان هذا الشخص أمه، فإنه يحمّله مأساة طفولته.

إن طقس الختان يشابه الطقس اللغوي لدلالة الاسم الوجودية، من حيث ان ليس للمولود قرار اختيار اسمه، لذا فإن إيقونة اللغة تتخذ قرارها عنك عبر أشخاص آخرين، لذا، بعد ان حُمّل دريدا مسؤولية مأساته المزدوجة، الالم وإرغام الإرادة، فانه يعود لينتقم منها، ويرد هذه المرة بتغير اسمه اليهودي الذي يتمناه باسم آخر مسيحي (جاكي)، وهنا يخفي اسمه كما يخفي ختانه حاملا لغته المعطوبة عبر ندبة ختان رافضا ان يورثها أبناءه، وان يرتكب خطيئة أمه العهدية الايقونية مجدداً:

"إن باطل الأباطيل،أن نستغفر بلغة لا نجيدها، وقد طُلب إليك ان تصلي كمسيحي لاتيني بلغة فرنسية، ثم طردت من معهد بن عنكون في العام 1942، بصفتك يهودياً (أسود القدم)، وعربياً لا ينطق العربية ولا يحمل من يهوديته، إلاّ ختانه كأثر وحيد، أُخبر به، ثم رآه أو كأنه خرافة الخرافات"[3].

---

(1) معجم السيميائيات، ص 89.
(2) ترجمان الاديان، مصدر سابق، ص 271.
(3) في العقل، الكتابة والختان، مصدر سابق، ص 124.



هابرماس والمسألة الدينية
الوضع الديني في المجتمع مابعد العلماني:

د. علي عبود المحمداوي[1]

"إن المنطقة الفاصلة بين الفلسفة والدين هي بالطبع أرض مزروعة بالألغام" هابرماس، "العلم والإيمان".

كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية... دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه؟[2].

هذا هو تساؤل هابرماس الذي نضعه إشكالا لمقالنا، أي، كيف يمكن أن ننفي العقلانية عن الدين، ونحن لا نزال بالرغم من مناهجنا النقدية لا نستطيع أن نقيل ماهو ميتافيزيقي لدينا (دينيا أو عقليا)؟ ذلك يعني أن التسويغات العقلانية للميتافيزيقا قد تحيل إلى شرعية التسويغ العقلاني للدين، وان الإزالة لما هو عقلاني في الدين يعني أن جميع المبادئ الدينية ستنهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد هابرماس الطواف في رحاب البحث عن إجابات له. وتلك الإجابات حتما ستجره إلى مقولات الدين والعلمانية، الدين والحداثة، الدين بين المعتقد والإيمان، الدين والأديان الأخرى. وكل ذلك ما سنبحثه في دراستنا هذه.

ومما سبق، يحاول هابرماس أن يظهر الإشكال الملح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما الذي يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية. ولأجل ذلك عمد إلى أن يجعل من

(1) مدرس الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق.

(2) Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, (Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002, p. 99.

خطاب الحداثة إطاراً يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل الحديث والمعاصر.

يبدأ هابرماس بتصدير تصوراته عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصولية والتحجرية (التي يمكن وسمها بالأرثوذكسية)، وكما هو الحال في الشرق، في الغرب. فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين. ولذلك علينا أن لا نركن لفهومهم لأنهم يقودون إلى حرب حضارات، الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ الحرب العنفية التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لايمكن أن نقول: إن العقل يستطيع أن يقدم حيلا وحلولا لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر.[1] لذلك فنحن لا نقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه عن موروثاتنا لأن ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية. وذلك فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الأول، الدين والعلمانية. والثاني الدين والآخر الديني.

وبخصوص المحور الأول عن علاقة الدين بمن لايمنحه سلطة (العلمنة) هنالك تصورين على طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطي، وهما[2]:

1- من اعتقد بأن هذه القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانية وأسمى من سابقتها بكل الأحوال.(وهذا الفريق يمكن أن نسيمه بالعلماني، أو المؤيد لفكرة العلمانية). وهذا الاتجاه يؤول الحداثة بصورة تفاؤلية تجاه التقدم.

2- والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بان الحداثة انتزعت ملكية فكرية وبصورة غير شرعية، وبذلك فهي نظرية في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني المتطرف أو المعارض للحداثة.

يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتثار عليه، والرؤية من جانب واحد إلى الآخر[3]، دونما الوعي بأهمية المرحلة التاريخية واثر كل من الفهمين على الواقع المعاصر. ومن ذلك فعلى خطاب الحداثة، وبكل بساطة، أن لا يقولب الدين ضمن البعد الروحي للحياة، فحسب، وتبعده

(1) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص125-124 .

(2) المصدر السابق، ص 126.

(3) المصدر السابق والصفحة.

عن الإدارة السياسية للوسط العمومي: بل هي بحاجة إلى احتضان، على المستوى الفكري، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي. وهذا هو ما يطلق هابرماس عليه تسمية "الحالة المعرفية" للدين عند الحداثة[1].

وكان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه **"الدين في المجال العام"** هو فكرته الجديرة بالثناء التي يقول فيها أن "التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائما، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا القول يوحي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب الملّح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون - ضمن مؤسسات الدولة - إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية"[2]، وفي المقال نفس، يحاول هابرماس أن يكشف إن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجها كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية، التي تحس بأنها متفوقة عليه، من جروح والآلام. لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحثيث نحو العلمنة[3].

---

(1) Borradori, Giovanna, Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida, The university of Chicago Press, 2003, p. 72.

(2) وولن، ريتشارد، "الانعطافة الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع مابعد علماني؟"، ترجمة خالدة حامد، http://www.hekmah.org/portal/

(3) Habermas, J., "Religion in the Public Sphere",Trans: by Jeremy Gaines, **European Journal of Philosophy**, Polity, 2006, p 1.

أن يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين. والشيء الآخر في هذه الحالة هو مواجهة أغلبية الآخرين، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسية. بينما الأصولية هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه هابرماس بـ"كبت الاختلافات الفكرية الرائعة" والعودة إلى حصرية المواقف العقائدية لما قبل الحداثة[1]. وهذا التصور هو ما أدخلنا إلى المحور الثاني وهو القبول بالمختلف الديني، ومثلت في ذلك ثقافة التسامح والقبول بالتعددية على أساس الأخلاق الكونية يعد هو المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الايتيقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل إستعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام[2]. وعليه تكون الأخلاق محوراً لحل الأزمة بين الأصوليات وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسي.

الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

للخروج من أزمة التطرف الديني، والعلاقة النقيضة للدين بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سن معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً من جهة، وشرعياً من جهة أخرى، ويمتزج ذلك "الحس المشترك بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على إقتراف أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص. وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعية، ويبرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي تتغذى بمضامينها المعيارية، ومع ذلك يجب أن يحتذيه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأن هذا الذكاء يدعوه إلى التبرير العقلاني. أما بالنسبة إلى

(1) Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror,** p. 72.

(2) عبد السلام حيدوري، **الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً**، تصدير عبد العزيز العيادي، ط 1، دار نهى، صفاقس – تونس، 2009، ص 109.

الحس المشترك فقد اتخذ مكاناً في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية، كما إن القانون العقلاني المساواتي له أيضاً أصوله الدينية"[1] وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينية، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانية القانونية ما هو إلا نوع من تقاليد تشريعية كانت في الدين أصلا، وتحولت يما بعد لأن تكون علمانية أو دنيوية، ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقا من أرضية الفعل الديمقراطي ويهدف إلى تنميته، وذلك يعني أن لانعمل من اجل جماعة إيمانية واحدة بل على شكل من التعدد الصوتي للإيمان والعقيدة، لذلك فعلى العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينية. ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الاخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك[2]. ولذلك فإن المحافظة على الحريات الأخلاقية نفسها تتطلب علمنة للسلطة السياسية، لكنها تمنع التعميم السياسي للرؤية العلمانية إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير والذي يلقي بظلاله حتى الآن. وسوف يلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الإفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت. وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب[3]. ذلك كله على انه عقلانية كونية جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع منه بقدر محاولة عقلنته وحصر حيزه.

ويُفسَر ما سبق أن تجاوز الأصولية والواحدية، وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني، إنما يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية، تقدم نموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على انه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر ومنها أسس الشرعنة والأخلاقيات بل والحقوق الطبيعية كالمساواة وغيرها. ومن المحورين السابقين نخلص لنتيجة تعد مقدمة من جهة أخرى وهي: أن هنالك

(1) هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، ص 131.

(2) المصدر السابق، ص 132-133.

(3) كنيب،كيرستن : "المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة **فكر وفن**، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

تحـول مرحلـي وتاريخـي مـن فكرة الدين الأوحـد الذي يريد أن يسـتبد بإعطاء المعنى للحيـاة ويمسـك بيـده زمام المعايير والحسـاب على ماينتج عن خرقهـا، وكذلك الدين الـذي يـرى انـه الاحق والاوحد، إلى فكرة الديـن الذي عليه أن يعيش في مرحلة مابعد علمانية ويقبل بالتعددية الدينية!

كيـف تتحقـق الصورة مابعـد العلمانية التـي تدمج وتتجاوز انفصـال المجتمعات الدينيـة والمجتمعـات العَلمانية؟ وكيف سـتكون صفة الدولة الجديـدة، بعلاقتها بالدين كمؤسسة، أو ممارسات طقسية وأخلاقية وعقدية؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز النموذجين الديني والعَلماني معاً.

المجتمع مابعد العَلماني:

تشـكل الرؤيـة العقلانيـة للمجتمـع المعاصر، لدى هابرماس، أسـاس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العَلمانيـة التـي تهـدف إلى الإقصـاء والتهميش للفكـر الديني، إلى نظريـة في المجتمع مابعد العَلماني.

أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحـو إقـلال تحجريـة وتطرف العلمنة، وما ذلـك إلا تمهيداً للتنظير لفكـرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

والمجتمع مابعد العَلماني يلتمس إسـتمرارية الجماعات الدينية في محيط يسـتمر بعلمنة نفسـه، والدور الحضاري الذي يؤديه التشـارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطيـة، وفـي هـذا الجدل كلـه يظهر المجتمع مابعد العلمانـي وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين[1].

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. فوق كل ذلك، إن ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن (ظهور عالمي جديد للدين) الامتداد التبشيري، الراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة

(1) هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية**، ص 126.

في الكثير من ديانات العالم[1]. وعلينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من الظواهر العنفية والامتداد الأصولي. وفي مقابل ذلك تقع، هناك، على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنواً للحداثة لا عدواً لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير بنيويا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الديني ثلاث انجازات هي[2]:

1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.
2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.
3- ولا بد أن ينفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي.

ولأجل ذلك، فان هابرماس يرى أن حال مابعد العلمانية بقدر ماهي حال تاريخية فإنها تحيل إلى وضع ينفرد ويتجاوز تاريخه، إنها تتجاوز التطرف الديني والعلماني، إنها لاتقر بسلطة الدين ولا اللاديني. يصفها هابرماس بقوله: "يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كوّنوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ماتعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع مابعد علماني"[3]، إذن هي وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعددي يقبل الديني مشاركاً في صنع التشريع بطريقة علمانية.

لأجل ذلك كتب هابرماس مكررا معززا فكرته في امكانية العيش تحت اطار

---

(1) هابرماس، يورغن، "مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟" (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).
http://www.resetdoc.org/story/00000001016

(2) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 127.

(3) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127.

العلمانية بالنسبة للمتدين، علا خلاف العكس الذي هو غير مكن بطبعه وهو العلمانية تحت مظلة الديني، ذلك يجعل على المواطن المتدين - المؤمن ضرورة قبول الدستور العلماني لاسباب تختزل في منفعته في إطار أشمل من هوياته الضيقة التي لايمكن ان تجد لها واقعا اليوم بسبب خسارة الدول الدينية لرجالها المؤمنين بها وشرعيتها، ولذلك كله لايمكن ان يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة منغلقة دينيا ومنعزلا عن عضويته في الدولة القانونية. وقد خسرت تلك القناعات بشرعية الدول الدينية، وامكانية التمسك بها، حصانتها لاجل التوجه الكوني تجاه العقلنة أو التأمل دونما القبول بما هو ليس مشرعن إنسانيا. وهنالك سبب اخر في خسارة السلطة الدوغمائية قوتها: لأنها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وانها محصنة وممتنعة على التغيير ولذلك هي غير قابلة للنقاش ا والحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها[1]. بينما مايلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السلطة لتشاوريات غير مقيدة ودائمة تعيد هيبة الإنسان وكرامته في امكانية تجديد التشريع وكذلك في فحص مقولاتنا السياسية والاجتماعية والدينية في إطارها.

الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر:

عن مفهوم الإيمان، وكونه هو المحرك للتفاعل الإنساني، خارجا عن قلبيته وجوانيته، نجد أن هابرماس قد أشار فعلا إلى إننا نقيم مفاهيمنا العلمانية على بعد إيماني بالمقابل فمثلا: يشير موقف إيماني ما إلى الطريقة التي نؤمن فيها وليس إلى ما الذي نؤمن به. فليس للأصولية أي شأن مع أي نص محدد أو معتقد ديني، وإنما مع كيفية الإيمان. وأضاف هابرماس "لهذا السبب فان المجتمعات الحديثة المتعددة المذاهب لا تتواءم إيعازياً سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع - سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدين". ذلك الإيمان "راسخ" لأنه ينطبق على الطريقة التي بها أي دين يتعامل بها مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة. فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضية التي يستند إليها هابرماس بقوة للدفاع عن فكرته عن التسامح.يصف التسامح حجر المبدأ الراسخ للحصانة من العقاب الذي

(1) Habermas, J., "Religion in the Public Sphere", p. 9.

تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب[1]. لذلك سيقوم هابرماس بالاعتماد على مقولة التسامح باعتبارها محركة الإيمان الجديد بقيم التعددية والتعايش السلمي داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي يكفل اطر العقلانية في المجتمع مابعد العلمانية بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دونما أن تكون معيارا في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، وإعتماداً على مبدأ التسامح الديني العالمي.

لذلك تبدو "الأصولية" ظاهرة حديثة على وجه التحديد. فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. وبهذا الخصوص، الأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للإرتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها كتهديد أكثر من كونها احتمال للتهديد، كذلك تكشف الهجمات الإرهابية الأخيرة التي تبينت في أحداث الحادي عشر من أيلول 2011 ليس تلك الصور العنفية فقط، بل لاعصرية أو عدم انتماء الفعل لمحركات فهم وتصور راهن، بل إنها أشبه مايحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه[2]. فلذلك يصفها بكونها شرخاً أو اختلالاً بين المجتمع والثقافة ويمكن إضافة الزمن، وأقول أن العنف المشرعن بأطر الديمقراطية والمركزية الغربية أصلاً هو الآخر يعاني من شرخ أوسع في بنية العقل الغربي فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلا استعماريا يراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينيا وأيدلوجيا، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها هابرماس وان لا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الإسلامي والعربي بالرغم من قوله أن هنالك أصوليات في الغرب كما الشرق إلا انه لم يتكلم عن الأصولية المشرعنة لنفسها في الدول الغربية، فالسياسات اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرع هو الآخر.

يناقش هابرماس موضوع العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على انه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياب المتبادل غير المنضبط إلى

---

(1) Borradori, Giovanna, **Philosophy in a time of terror**,p. 72.

(2) هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص124 ، والمرجع السابق.

انهيـار التخاطـب والتواصـل. على أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية - سـببه عدم المسـاواة الاجتماعية، التميز والتهميش - وبين العنف في الثقافات الأخرى، هو إننـا نجـد فـي الأخيرة، أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر، عبر التخاطب المشـوه منهجياً، فهم لا يعترفون بالبعض الآخر كأفراد مشـاركين فـي المجتمـع. ولا يفعـل الإطار القانوني للعلاقات العالمية شـيئا في طريق فتح قنوات جديدة، لأن مانحتاجه هو تغير في التفكير والعقلية. فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشـة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسـات اليوميـة التخاطبيـة، وبعدهـا فقط، يمكن مد تنوير فعال إلى وسـائل الإعلام والمدارس والبيوت ويجب أن تفعل هذا بالتأثير على بديهيات ثقافتها الأساسية[1].

ويـرى هابرمـاس، أن عـلاج اضطراب التواصل المنهجـي المؤدي إلى العنف بين الثقافـات يمكـن أن يتـم عـن طريق إعادة بناء صلة أساسـية من الثقة بيـن الناس، والتي لايمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل بغياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه[2]. ولذلك، فهـو يعيـد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول هابرماس:"إنه منذ الحادي عشـر من أيلول/ سـبتمبر وأنا أتسـاءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشـاط الهادف إلى التفاهم ـ كما اعمل على بلورتها منذ (نظرية الفعل التواصلي) - تغرق في السـخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنيـة وهانئـة نسـبياً كتلـك المنتمية إلى منظمة التجـارة والتنمية الاقتصاديـة نواجه نوعا مـن العنـف البنيوي الـذي اعتدنا عليه والقائم على تفـاوت اجتماعي مذل وتمييز مهين وإفقـار وتهميـش. لكـن تحديـدا وبقدر ما تنطبـع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشـاط الاسـتراتيجي والتلاعـب، فـان علينا عدم تغييب ظاهرتين. فهناك من جهة الممارسـات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المسـتوى اليومي، والتي ترتكز على قاعدة مشـتركة مـن القناعـات والعناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسـيق

---

(1) جيوفانا بورادوي، "هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير"، ترجمة زيد العامري الرفاعي، http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm

(2) المرجع السابق.

أفعالنا باللجوء، في الوقت نفسه، إلى العاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها ولو بصورة ضمنية - هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة. وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية وهي أنه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تودي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتياب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه"[1].

ويرى هابرماس إن ماسبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم،كما هو، إنما هو "وجهة نظر ركيكة لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنية. بالطبع إن الأمور أكثر تعقيداً، لأن الأمم وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتنزع للغربة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادٍ أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أن وساطة القانون في العلاقات الدولية والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دوراً ثانوياً... ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعي للقلق والضغوط، وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراكمة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسية المعنية... فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر تدميراً - الإذلال والإفقار التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها - للفروقات المتأتية من دينامية التنمية الاقتصادية. فخلف ذلك كله لا نجد فقط تمييزا وإذلالاً وحطاً من قدر سائر الثقافات بل إن ما يخبئه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب (كإستمرار التَمَوِّن بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة)"[2]. لذلك كله ومن اجل تحقيق بيئة واقعية لإمكانية التعامل مع الآخر، فما يوجه ذلك هو تصور هابرماس القاضي بأن "الحدود

(1) هابرماس، يورغن، في مقابلة معه بعنوان: **الإرهاب والعنف والتواصل** (جيوفانا بورادوي)، الحوار المتمدن - العدد: 755 - 25/2/2004.

(2) المصدر السابق.

بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، لهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الفريق الآخر"[1]، وهذا يعني أن هنالك تشابك وتداخل مستمر في قبال عدم إمكانية فرض الحدود فبين مصدرية الديني للمقولات العلمانية، وحاجة الديني لتحديث مضامينه واستنطاقها والكشف عن عقلانيتها، تداخل يجع الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزي وعاجز عن أي ماينفع. ويمكن فقط أن نتيح مجال لما يمكن تصوره علماني وديني مفصولا ولو على سبيل الانتماء من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بان كل الأيديولوجيات -الواحدية والتي مهما ادعت كونيتها عليها أن لاتخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزية بينما عليها أن تأخذ من الآخر المختلف للاتفاق سبيلاً للتعاون.

يعتقد هابرماس أن الغرب سيظل فاقدًا للمصداقية، ما دام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، ومادام يترك الباب مشرعًا داخل بيته لتقسيم للعمل بين الأصولية الدينية والعلمانية الخالصة. وبذلك نرى لماذا يأسف هابرماس لحال الدين، وأيضاً من وجهة نظر علمانية. فليس عالم الأشياء فقط من يمنح الإنسان السعادة ولكن عالم الكلمات أيضًا، الكلمات الخيِّرة. وذلك إيماناً بان الدين يحمل قيماً مهمة وضرورية للإنسانية، لكن السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن لأنها تعبر عن نفسها في خطاب متعال؟ ليس صحيحاً. لقد كُتب التاريخ الإجرامي للمسيحية، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلجة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدولي اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينية ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي. وهو أمر ليس بالمستحيل، فالقيم المختلفة لا تقصي بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك مايبتغيه هابرماس بوساطة التسامح الديني وضرورة ووجود أديان متنافسة، لكنها تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان. لأنه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسية ومنها قضية حياة

(1) هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 132.

الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب هابرماس. وتقديم حوافز جديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقدية لقناعاتنا الدينية وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجية ومضطرة لحماية وجودها، فحينها فقط لن تتكلس لا في اتجاه الداخل ولا في اتجاه الخارج[1]. وعلى ذلك فعلى الدولة الديمقراطية المعاصرة أن "تفرض اليوم على الجماعات والعشائر وعلى التجمعات الدينية، ضرورة الاندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدنيوة أو الدهرنة، ... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولاً باسم المقاومة، أصبح منبوذاً باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر هابرماس أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعاً عن العنف. وبالتالي، يطالب هابرماس الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتوالية[*]، إذا ماشاءت الحفاظ على منزلتها الإعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية"[2]. هنا يبرز دور الدولة في التشريعات وتأدية مهام الحفاظ على المكتسب العقلاني في العلاقة مع الدين.

يناقش هابرماس في كتابه **"الدين والعقلانية"** اشتراطات هوركهايمر في الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض هوركهايمر انه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق (الله)، وبدون وجود قوة فائقة عالمية "و التي عندها تتوقف الحقيقة". وبدون ثبات انطولوجي (وجودي)، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانية الداخلية الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة؛ وبدونه لم تعد الحقيقة فكرة بل مجرد سلاح في صراع الحياة. يمكن للمعرفة الإنسانية وبما فيها الروحانية، أن تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن هوركهايمر، فقط عندما تحاكم نفسها وفقا للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهي وحده. بينما يرى هابرماس إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانية التواصلية التي تمكننا من استعادة

(1) كنيب، كيرستن ، "المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ص 61.

(*) التي ذكرناها سابقاً: 1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2- والتوافق مع العلوم، 3- والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية - التشاورية.

(2) عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2008، ص 118-119.

معنى غير المشروط دون اللجوء إلى الميتافيزيقا[1]. وذلك هو الفكر مابعد الميتافيزيقي بمنظور هابرماس. وعليه ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلائق بين الدين وضده عبر تواصل عقلاني.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع هابرماس تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأسسه، هي:

1. هل إن العلمانيين قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
2. هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدَين علناً؟
3. هل إن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي إنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لايقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساويين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم[2].

ويرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينين والملحدين، بل من واجب العَلمانيين أيضًا أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفِّزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامُل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثَّتِ الحياةَ في

---

(1) Habermas, Jurgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, p. 103.

(2) Novak, Michael, The end of the secular Age, in: **Religion and the American Future**, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp .10-11.

حركة الحقوق المدنيَّة[1].

يعني ذلك إن هابرماس يستبدل نموذج الدين الأوحد بالفلسفة، لتقديم أخلاقيات ومعايير كلية وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصلي، ويختار هابرماس هذا الإنتصار لهذا البديل، لاعتقاده بان مجتمع الحداثة يرفع دعاوى الصلاحية إلى المستوى التعددي، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من نموذج الذاتية، والإنتقال لنموذج التذاوت التواصلي[2]. نستفيد من هذا التصور "إن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات، أما الفلسفة فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحداثة، هذا هو المسوغ الذي يجيز لهابرماس الحديث عن قدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد"[3].

والأخلاق التي ستنتج بعالميتها في المجتمع مابعد العلماني، إنما هي أخلاق عقلانية تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقاً لما بعد المرحلة الدينية[4]، أي أن نموذج مابعد العلمانية يحاول تجاوز النموذج العلماني والنموذج الديني.

يقر هابرماس أنه فضلاً عمّا للدين من مكانة في طيف الجدال السياسي العام، فإنه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان. ذلك أن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسةً ومعترَفًا بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات (القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانبًا، إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كلِّ دين بأنه وحده الذي يقدِّم طريق الخلاص) يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي

---

(1) ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي.. من هيغل إلى هابرماس.
http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

(2) ينظر: عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ص 118.

(3) المرجع السابق، ص 120.

(4) Schecter, Darrow, **The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas**, The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p. 208.

والأخلاقي ما بعد العَلماني وسريع التغير[1].

ويعتقد هابرماس أنه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسية كظاهرة بدائية، فإن الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بصفتها وسيطا بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسية لإحداث تشارك بأسلوب تواصلي كتعبير عن إجماع قانوني يخلق واقعا بشكل منتظم، فليس هناك مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعية الأفكار الجماعية التي كوّنت وحدته وشخصيته. لذلك إن هذه الملاحظة الأخلاقية لا يمكن أن تنجز إلا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل متماسك، ويؤكدون سويا مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف عن المراسم الدينية النظامية، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح نموذجي متكرر لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك. فهي استطلاع للأشكال المختلفة لنفس الموضوع، أعني، وجود المقدّس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكوّن فيه الخبرات الجماعية (وحدته وشخصيته). ولأن الاتفاق القانوني (المعياري) معبّر عنه في فعل تواصلي يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهري له[2].

هل يمكننا الاطلاع فلسفياً على النص الديني وفهمه؟ وعلى نحو دقيق، هل نقدر أن نرسم حدوداً للفلسفة، ونتناغم مع الادراكات أو المعطيات الدينية؟ وهل نحن بمواجهة الخيار: إما بين إلقاء قناع لاهوتي على مواقعنا الفلسفية بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والموروثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينية من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن هابرماس اقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض أصل هذه الثنائية في الاختيارات، ويختار بدلا عنهما موقفا يقع بين الخيارين. فقد لاحظ هابرماس أننا مدينين للتقاليد الدينية، ولا سيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، وهي ذات جذور دينية وان هذه الجذور

(1) ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.
http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

(2) Habermas, J., **The Theory of Communicative Action**, V. 2, Life word and System, Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, 1987, p. 53.

لا تـزال تغـذي فهمنـا لهـذه المفاهيـم[1]. ويقول هابرمـاس: "إن الشـرعية القانونية لها أسـس أخلاقيـة، وأن هـذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقـدّس، وللعادات القانونية والأخلاقيـة منـذ البدايـة خاصيـة الوصفات الطقسـية. وان الكثير من العـادات تميزت بتحررهـا مـن تقييداتهـا لتـدل علـى معنـى غيـر عـادي nontrivial لأصول الممارسـة الطقسية. ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب. وفي رأيي إننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالمي الديني the religious world-interpretation كرابطـة وصـل بيـن الهويـة الجماعيـة والعـادات"[2]. ولذلـك فالمنتج الطقسي أو الديني هو مقبول لأسباب عدة، في تصور هابرماس، منها: مصدريته لكثير مـن المفاهيم السياسـية والقانونية المعاصـرة، ولقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات.

وعلاوة على الأسباب الآنفة الذكر، فإن الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمل لأهميـة دوره فـي المجتمعات المعاصـرة (مجتمعات مابعد العَلمانية)، وعن ذلك يقول هابرماس: ((إن الدين يكسـب النفوذ ليس فقط على مسـتوى العالم ولكن كذلك داخل الفضـاءات الوطنيـة العامـة، أنا هنـا أتحدث عن حقيقة أن الكنائـس والمنظمات الدينية تضطلع بشكل متزايد بدور (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العَلمانية. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وسـتفعل بالمسـاهمة في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إن مجتمعاتنا التعددية تشـكل مجلس اسـتجابة لمثل تلك التدخلات، لأنها تنقسـم بشـكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنينا سياسيا. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعي، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابي، أو مسـائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذه المسـائل وأخرى مشـابهة لها أصبحـت مبهمـة الحل لدرجة انه لايمكن تسـويتها منـذ البداية، بأي حال من الأحوال، فأي فريق يمكن أن يستند على البديهيات الأخلاقية الأكثر إقناعا لديه[3]. ولذلك سيكون

(1) Eric Bain-Selbo, "Religion and Rationality", **Journal for Cultural and Religious Theory**, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142.

(2) Habermas, **The Theory of Communicative Action,** V.2, p. 56.

(3) هابرماس، يورغن، "مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟".
http://www.resetdoc.org/story/00000001016

البعد النقاشـي والحجاجي هو الفيصل مع أثر البعد الديني الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا.

ويشخص هابرماس، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعَلمانية، ملاحظتين: الأولى، الذعر الذي خلفته عمليات الحادي عشـر من سـبتمبر من جهة، والثانية، مشـكلة نتائج التسطيح الثقافي في زمن انتشار وسائل الإعلام، والذي بدأ خصوصًا بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقدية في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثرثرة العاطفية وهذه السفاهة المنفلتـة التـي نشـهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعية، يـرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العَلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث الديني: إن العَلمانية التي لا تتدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيوية[1].

والمهمة المرحلية للدين - وبناءً على دوره في التأسـيس، والأثر في المجتمع - يجب أن تتجلى في متابعة الممارسة النقدية التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجـي السـابق عليـه، وكمـا يقـول هابرمـاس: "إن العمل الذي حققـه الدين على الأسـطورة، يقـوم المجتمـع مابعـد العَلماني بمتابعته على الدين نفسـه"[2]، فالأسـطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقولية من طرف المؤمنين أو الدين عموماً، واليوم فالمجتمع المعاصر - المجتمع مابعد العَلماني، عليه أن يتوجه للدين [بأداة الفلسـفة]، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي والأسـطوري، لكشـفه ونقده، لتحقيق مقبولية معيارية عامة، قائمة على التعددية الدينية كما سبق، والتعددية الثقافية.

وبذلـك فهـو لا يعـول علـى الفهم الدينـي الدارج بأنـه مجموعة العقائـد المغلقة أو مـا دار بفلكهـا. إن المسـألة الأساسـية تكمـن في محاولة هابرمـاس إخضاع الجانب القلبـي للإيمـان إلـى نقاش عقلاني، بالرغم من انه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلاني فـي قضايـا الديـن والإيمـان، إلا أنه يعوِّل على وجـود فئة ثالثة وهي الفئـة الديمقراطية

---

(1) كنيب، كيرسـتن، "المسـألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ترجمة رشـيد بو طيب، **مجلة فكر وفن**، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

(2) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. **نحو نسالة ليبرالية**، ص 137.

التي تستطيع أن تتبوأ لها موقعا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية[1]، ولقيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في إنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة ولا سيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي[2]. وبذلك تصبح آلية التسامح هي القادرة على تحقيق تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التغيير في المعتقد الديني علاقته بالمجتمع.

إن وظيفة الدين، كما يرى هابرماس، أصبحت تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلاً من قيامه بتقديم وصف مفروض للعالم الخارجي وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعي، وبذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر فالتواصل المفعل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقد إنسانيتهم وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الإمبريقية، وذلك هو حيز الدين[3]. وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعددية لأن هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثله الفهم العقلاني التواصلي بديلا عن التطرف العلموي ويهدف إلى نوع من قبول التعددية الإيمانية والثقافية.

إذ إن الاعتراف بالتعدد الثقافي عند هابرماس "هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحداثة الواحد، وحدانية كلية وشمولية، ... لذلك، فمهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لا بد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التشبث برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً سوى بالإنضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراض مبني على حلول وسطى بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين

---

(1) عز العرب لحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ص121- 122.

(2) المرجع السابق، ص 122.

(3) مجموعة مؤلفين، **التحليل الثقافي**، (مجموعة مترجمين)، ص 96-97.

الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتجديدها بما يلبي متطلبات الحداثة"[1]. ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولًا: تأسيسه لبعد كوني تعددي ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك تشكل أطروحة الديمقراطية التشاورية الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافي والديني في محاولة للجمع بين الحداثة والحفاظ على الهوية[2].

لكن هل تستطيع دولة الحق الهابرماسية بتشاوريتها، وإيمانها بالتعدد الآنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطية، كنموذج بديل يفرض نفسه فرضاً، لأسباب تاريخية وإنسانية عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقية الجديدة بتعدديتها أن تتيح إمكانية تحقيق النموذج الديمقراطي التشاوري والقانوني؟

الحقيقة أن واقع نظرية هابرماس "تحت بند أخلاق التعددية لا يدمر الرابطة الجوهرية بين الديمقراطية والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح انه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانيات التي يمكن للمتشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معاً، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنه بقدر ما يتم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما، كلياً أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائية التعددية، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لا تخفف من قوة الواقعة العكسية الاستدلالية، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فبتركيزها على الذين هُمشوا أو أُستبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلالية، في آن معاً، أن تشير إلى حدود التعددية، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدرجاً بقدر أكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضعة نظرية هابرماس الاستدلالية ونموذجه الإجرائي للحق ضمن إطار تعددي صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهومية غنية وقوية من أجل تقويم العلاقات القانونية المعاصرة"[3].في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العمومية والمحاججات العقلانية؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن

(1) محمد المصباحي، "مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، ص 136-137.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 128.

(3) روزنفيلد، ميشيل، "الحق والديمقراطية (كتاب لهابرماس).. مؤلف مرجعي"، **مجلة القانون العام وعلم السياسة**، العدد 6، ص 1390.

هابرماس، ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه وليس للفلسفة، يبحث عن إجابات تمكنه من الحضور، لأن الفلسفة بنفسها يجب أن لاتكون متحيزة لمذهب أو عقيدة، ولأنها تعمل على تنمية وعياً مبيناً على الحرية المتبادلة، لذلك هابرماس لايلجأ في مساءلته إلى الإيمان بوصفه معتقداً، بل بوصفه النية القلبية أو الإخلاص، ومن ذلك يحاول أن يحيل هذه الموضوعات إلى الفحص العقلي، بالرغم من أننا نعلم أنه من المتعذر أن يتم تحصيل إجماع عقلاني حول قضايا الإيمان والدين[1]. وبذلك على الممارسة الدينية أن تعتمد على نتائج القبول بالتعددية، وانجازاً للمشروع برمته نجد هابرماس يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، بحيث يصبح مجتمع العلمانية أقرب إلى الظاهرة المركّبة التي تفترض وجود طرفين هما العَلماني والدينيّ. وتكون مابعد العلمانية بذلك مساراً تكاملياً بين الطرفين، بل يعتقد هابرماس أنّ من مصلحة الدولة الدستورية الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافية التي يتغذّى منها التضامن بين الناس وينمّي وعيهم بالقيم. ولذا فإنّ المؤمنين والعَلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفيّ لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العَلمانية. ولكنّ هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة حسب هابرماس إلا عندما يتمّ الإعتراف للقناعات الدينية بمنزلة ابستمية مختلفة، والكفّ عن نعتها باللاعقلانية[2]. وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعددية من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسية والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الآتي:

1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعددية والإنجاز العلمي.
2- إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانية المتعددة، باسم الديمقراطية.
3- إصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي، بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

يصبو هابرماس من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العلمانية والدين "في فضاء العقل الثقافي المتواصل والمتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بان يلعب دوراً

(1) عز العرب لحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ص 121.
(2) محمد المهذبي، "حقبقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس" http://www.alawan.org.

أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء هذا اللقاء إلى أن يحث العلمانية بان تلعب دوراً أكبر في ترجمة العناصر العقلانية الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه إلى اللغة العلمانية"[1]، فالمهمة ليس دينية فقط وإنما توجد تكاليف أخرى مناطة بالعلمانية وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكنون العقلاني في الأديان.

الدين مشوهاً للتواصل أو متعذراً عليه:

إن الدين بمعناه العقائدي أو غير القابل للجدال الفلسفي، هو سببا من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنه لا يرضا بالآخر وحججه، ذلك لأن محاججات المتدينين المنغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائية مرجعاً لها في تحديد الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه. وذلك ما ألمحنا له مع فكرة الأصولية. لكن هنا أحاول أن أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل.

فهنالك خطر عقائدي ديني قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعالة داخل الحيز السياسي، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجِّع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجةَ الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، في التواصل الذي يهدفه هابرماس، خاصةً أن قصة "السقوط أو النزول" (لآدم من جنة عدن) تصوِّر التاريخ الدنيوي كقصة للانحدار وتدهور وذلك لا ينتج أيُّ خير جوهري[2]. لأن الكفر الديني بهذه الصورة يقودنا إلى تصور الحياة بمجملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها!!

إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج فيها،

---

(1) محمد المصباحي، "مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس"، ص 139.

(2) Novak, Michael, "The end of the secular Age", in **Religion and the American Future**, p. 10.

وذلك في حقيقة الأمر هو جز مما يتصوره هابرماس كبرنامج لإلحاد منهجي، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية لقواعد الفعل التواصلي من أجل المشروعية، وان أي فلسفة أو لاهوت لايخضع لمثل هذه القواعد فإنه يفقد جديته الفلسفية(1).

إلا أن للدين، وكما بيّنا سلفاً، دوراً مهماً ليؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحُول بين أفراد المجتمعات العَلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلباتُ الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتَّسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجِّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل(2).

يقول هابرماس: "إذا كان البرنامج التاريخي يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا انه في أعقاب مايبلغه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأن هناك أسساً لافتراض أن توازن مايمكن أن يدوم يظل سليماً فقط- إذا مابذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن - وربما هذه الافتراضات التي لاتعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياتها قد أزيحت جانباً (الفكر الميتافيزيقي) ومع ذلك فإنها تظل تطرح نوعا من الأمل"(3).

وعلى ماسبق فإن إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكالياً، كما يتصوره هابرماس، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل الاجتماعي والأصل الديني لمفاهيمنا العلمانية المعاصرة، ولفكرة أساسية يتمسك بها هابرماس هي إمكانية استنطاق المعقول في الديني، دونما دليلاً كافياً حسب منظومة الفعل التواصلي. كما لايمكن أن نحاكيه دونما أطر علمانية ترعى التواصل والتعدد والعقلنة وتلك هي مهام السلطة في المجتمع مابعد العلماني.

---

(1) Eric Bain-Selbo, "Religion and Rationality", p. 142.

(2) ثائر ديب، الدِّين والعَلْمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.
http://www.maaber.org/issue_april06/perenial_ethics1.htm

(3) نقلا عن: Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality, p. 143.



رورتي، أمريكا ومعضلة الدين

محمد جديدي[1]

من وجهة نظرنا، لا اعتراض على الدين بقدر ما يكون خاصاً - بقدر ما لا تسعى المؤسسات الإكليروسية إلى حشد المعتقدين خلف اقتراحات سياسية وبقدر ما يتفق المؤمن والملحد على اتباع سياسة للعيش وترك الآخر يعيش[2].

تمهيد:

لم تعرف منطقة من العالم توترا وتصادما مع الدين في كثير من الحالات مثلما حدث الغرب، إذا ما سلمنا بتقسيم العالم إلى شرق وغرب. وإذا كان من الصحيح نسبيا ومثلما يُشاع أن الغرب مادي بينما الشرق أكثر روحانية، الشيء الذي يدفعنا أيضا إلى استنتاج علاقة منسجمة إلى حد ما مع الدين في الجزء الشرقي من العالم في حين أن الجزء الغربي منه اتسمت صلته بالدين بتذبذب يغلب عليه الصراع وهو ما بدا جليا في تبنّي العلمانية لأول مرة في هذه المنطقة من الكرة الأرضية دون غيرها من المناطق.

إن من يتصفح محطات هذه العلاقة سيرى أن قبول الغرب للدين المسيحي كديانة رسمية في القرن الثالث للميلاد لم يكن أمرا يسيرا. ففي جذور الغرب الحضارية اليونانية والرومانية نلمح عدم قبول الديانة الجديدة بمقاومتها بفكر وثني سخِر حتى من رُسُلها غير أنها تغلغلت وتوطنّت أرض أوروبا حتى سيطرت على مناحي الحياة وأضحت المسيحية لا سيما في العصر الوسيط صاحبة السيادة وكل شيء تابع لقولها الفصل إلى حد أن الحرب أو ما عُرف بالحروب الصليبية كانت تشن باسم الدين[*].

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة قسنطينة - الجزائر.

(2) Santiago Zabala (edited), The future of Religion, R. Rorty & G. Vattimo, p. 46.

(*) حتى حروب أمريكا لا يخلو الدين واقعيا من شغل هام من استراتيجيتها على الرغم من عدم إبراز الوجه الديني وهو مُقنّع ومُبطَن أحيانا وأخرى يعلن عن نفسه في هفوات السياسيين كما حدث في حرب أمريكا على أفغانستان والعراق.

في العصر الوسيط لم يفلت من قبضة الكنيسة شيء فلا الفلسفة ولا العلم ولا الفن ولا السياسة - كان بإمكانها معارضة أو إبداء رأي مخالف لما تقره المسيحية. هذه الوضعية أفضت كما هو معروف إلى حالة عداء مقنع بداية ثم صريح في عصر النهضة وما تلاه وإلى محاولات عديدة في التخلص من ربقة الكنيسة، وقد بدأ ذلك من داخل الدين نفسه بمحاولات إصلاحية ثم تبعتها انتقادات وتنظيرات يوطوبية وتجارب سياسية حالمة بالحرية والمساواة والتضامن والبحث عن الخلاص خارج مجال الدين.

من بين هذه المحاولات ما أفرزته الثورات الثلاث في العصر الحديث وخاصة الفرنسية، الإنجليزية والأمريكية، التي نصت على أهمية فصل السلطتين الزمنية والروحية وأعطت بذلك نموذجا يحتذى في البناءات الاجتماعية والأنظمة السياسية وحتى وإن أثارت هذه المساعي جدلا واسعا في أوساط النخب المثقفة وعرفت تأرجحا بين التنظير والتطبيق لدى السياسيين- ولا تزال تعرف إلى اليوم نفس التردد والتباين- فإنها تبقى في منظورنا محاولة جادة لإيجاد حل لمعضلة علاقة الإنسان بالدين في الغرب وبشكل خاص في أمريكا.

الدين الدلالة والتجربة:

يأخذ الدين عدة دلالات وأبعاد يتداخل فيها المقدس مع الدنيوي، الاجتماعي بالفردي، المطلق والمتعالي، التاريخي والحربي، السياسي والنفسي، الجمالي والأخلاقي، الفلسفي والتربوي وتمتزج هذه الأبعاد مع أخرى خاصة إذا تعلق الأمر بالدين كظاهرة تاريخية وخبرات وتجارب كرست طقوسا وممارسات فردية وجماعية حيث يغدو الدين فكرة وأسطورة فلسفة وتجربة روحية زاخرة بالرموز والمعاني وذاكرة لأجيال عديدة ومتباعدة.

غير أن هذه المعاني والرموز عرفت خلال حقب التاريخ البشري تذبذبا في تبجيل الدين أو إزاحته وارتباكاً بين تكريسه كعامل لحمة أفراد مجتمع أو اعتباره عنصر تشتت وتناحر. بين تأرجح في تنظيم اجتماعي للدين نظريا وعمليا وبين تحييده كسلوك وانسجام لوحدة الفرد. ولعل السؤال الذي ينتظر طرحا وإجابة في هذا المقام هل يستطيع الإنسان العيش من دون دين أو بتعبير آخر هل يمكنه تجاوز الدين؟ وإذا كان ذلك ممكنا فهل يصح التمييز بين الدين والألوهية بحيث تكون كل ألوهية دينية لكن

كل ديانـة ليسـت مؤلهـة[1]. وقبـل ذلك مـا الدين؟ لعله من المناسـب أن نلجأ إلى أحد السوسيولوجيين الهامين في بداية القرن العشرين والذين اهتموا بدراسة الظاهرة الدينية ألا وهـو إميـل دوركايـم[*] Emile Durkheim ملتمسـين عنده تعريفـاً للدين حيث ورد عنده في الأشـكال (الصور) الأولية للحياة الدينية أن الدين "نظام متين من المعتقدات والممارسـات المتعلقـة بالأشـياء المقدسـة، أي المفارقة والمحظورة، هـذه المعتقدات والممارسات تضم في جماعة أخلاقية واحدة، تسمى كنيسة، كل أولئك الذين ينتسبون إليها"[2].

يبـدو أن دوركايـم أخذ بعيـن الاعتبار عنصرين هامين هما القداسـة والجماعة قد نجدهما في ديانات كالمسيحية أو الإسلام بشكل بارز.

بيد أن هذا التعريف وإن قدم صورة اجتماعية أو أتنولوجية عن محتوى الدين إلا أنه يبقى بعيدا عن تضمن أبعاد تيولوجية أو ميتافيزيقية، لذا يقترح أندريه كونت سبونفيل فـي مؤلفـه روح الإلحـاد: مقدمـة لروحانية من دون إله تعريفا يوسـع من طرح دوركايم ويشمل البعدين اللاهوتي والميتافيزيقي ويقول:[3]

"J'appelle “religion” tout ensemble organisé de croyances et de rites portant sur des choses sacrées, surnaturelles ou transcendantes (c'est le sens large du mot), et spécialement sur un ou plusieurs dieux (c'est le sens restreint), croyances et rites qui unissent en une même communauté morale ou spirituelle ceux qui s'y reconnaissent ou les pratiquent".

---

(1) André Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme:Introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions Albin Michel, Paris, 2006, p. 15.

(*) خص دوركايم - كغيره من علماء الاجتماع - الدين بمجموعة دراسات وأبحاث منها: حول تعريف الظواهـر الدينيـة De la définition des phénomènes religieux (1897-1898 م)، دروس حـول أصول الحياة الدينية Cours sur les origines de la vie religieuse (1907 م)، جدل حول الأساس الدينـي أو اللائكـي المعطـى للأخـلاق. Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale (1909 م)، الصـور الأوليـة للحيـاة الدينيـة. النظـام الطوطمي في أسـترالياLes formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1912 م)، المشكلة الديـنيـة وثنائيـة الطبيعـة البشـرية Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (1913 م)، مستقبـل الديـن L'avenir de la religion (1914 م).

(2) **Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,** Livre I. Questions préliminaires, Paris, PUF, 1968, p.52.

(3) Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme:Introduction à une spiritualité sans Dieu, p. 16.

يظهر فيما قدمه سبونفيل أن الدين قد يبدو تارة مظهراً اجتماعياً طقوسياً خالياً من كل تصور ميتافيزيقي كما قد يبرز في صورة أخلاقية وحكمة عملية لا تمت بصله إلى عنصر لاهوتي وقد يكون بعده الميتافيزيقي المتعالي هو محتواه وسمته الأساسية. ومن هذه الزاوية في تباين معالم الدين يمكن الحديث عن روحانية خارج المجال الديني أو داخله وهذه الفكرة نعثر عليها لدى رورتي حينما ينظر إلى أن العلم الحديث لا يسعفنا في التدليل على وجود الله كما ذهب البعض إلى ذلك بل إنه لا يمكن أن دليلاً في صالح المؤلهين théistes أو الملحدين athéistes يقول رورتي: "إنني أتفق مع هيوم وكانط بأن مفهوم البداهة الإمبريقية لا دخل له في الحديث عن الله، فهذه النقطة تتماشى على السواء ضد الإلحاد وضد الإيمان"[1]. لكن ومن زاوية أخرى يعترف رورتي ضمن رؤيته اللاماهوية الناشئة في خضم الأعمال الفلسفية المقدمة في نصوص دريدا J. Derrida (Margins of Philosophy) وفان فراسن Bas Van Fraasssen (The Emperical Stance) وهي طبعاً النصوص التي تموقعت على تخوم أعمال الفلاسفة: هيدغر (Being and Time)، فتغنشتاين (أبحاث فلسفية Philosophical Investigations) وديوي (إعادة بناء الفلسفة Reconstruction in Philosophy) أنها حاربت نزعة الفصل بين المظهر والحقيقة، بين الضروري والعارضي وهي التقابلات أو الثنائيات التي كرستها الفلسفة اليونانية. فمن نتيجة هذه النصوص يرى رورتي أنها خفضت من حدة التوتر بين العلم والتيولوجيا وأنها تبعا لمذهب هيغل حول اجتماعية العقل وكذا العقل التواصلي لدى هابرماس وأنها أضعفت الفكرة القائلة بأن الاعتقادات العلمية قد شكلت بكيفية علمية بينما الاعتقادات الدينية ليست كذلك[2].

رورتي ومعضلة الدين في التجربة الأمريكية:

ليس من السهل الإمساك بموقف ريتشارد من مسألة الدين بل إن الملتمس لإدراك موقفه سيقف على مواقف وليس موقفا واحدا. ينبع هذا "الغموض" من الخلفية التي عالج بها موضوع الدين فهو تارة ينهل من السياسة والتاريخ وتارة أخرى يبني موقفه

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, Columbia University Press, New York, 2005, p. 33.

(2) Ibid, p. 30.

على أساس فلسفي. فهو من جهة يعلن صراحة إلحاده وارتيابه إزاء الإيمان مثل كثير من نخبة ومثقفي الغرب المعاصرين وينفي مع أي دور للدين بل لا يريد أن يكون له هذا الدور أو الدعوة إلى عدم إعطائه أي دور كما كان له اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا أو غيره لكنه من جهة أخرى يقر بدور هام لعبه الدين في أحداث تاريخية مرت بها الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وكان فيها للدين تأثير بارز في توجيه تلك الأحداث كما هو الشأن بالنسبة لدور الكنائس في تأجيج حركة السود في مطالبتهم بالحقوق المدنية.

وفي الوقت الذي يعترف فيه للدين بممارسة أثره على واقع الناس لا يجد حرجا من التأكيد على أن أمريكا لا يمكنها فعل شيء يذكر بالنسبة لدمقرطة البلدان العربية وهو يتأسف على وضعها الراهن الذي يشغل حيزه الكبير الدين. رورتي أيضا ومن منطلق الخوف على الحرية والفردانية التي يجلها النظام الليبرالي - وهو النظام المحبب إلى وجدانه وعقله كثيرا- لا يرغب في تمديد دور الدين وتوسيعه إلى الفضاء العام إنما يضع حدودا له في إطار ما يسمى حياد الدين أو خوصصته.

حينما يتساءل رورتي عن التدين في الغرب أو ما المقصود بأن يكون المرء متدينا؟ يرى أن معنى ذلك "في الغرب الحديث لا يمت بصلة كبيرة إلى تفسر بعض الظواهر الملحوظة[1] وهو ما يجعلنا من جديد أمام التفسير العقلاني للأشياء والتفسير اللاعقلاني لها.

لئن كان واضحاً من ناحية فلسفية أنه يتبنى طرحا يتماهى مع رؤيته البراغماتية غير أن استناده إلى الوقائع التاريخية التي يستشهد بها تجعله يتردد بخصوص ثبات موقفه الفلسفي. قد يبدو هذا مبررا بحكم نبذه للتسويغ والحجاج الفلسفي الذي لا يأبه به كثيرا فيلسوف البراغماتية الجديدة وهو لا يرى فائدة ترجى في أية محاولة للبرهنة على موقف فلسفي باتباع الطرائق التقليدية للفلاسفة لذا تراه يستعين بالأحداث التي شكلت البناء الاجتماعي للتاريخ وخاصة الأمريكي منه وهو ما ينسجم مع نظرته اللاماهوية والعارضية والتاريخانية.

قدر أمريكا ألا تكون أمريكا إلا بفض مشكلتها مع الدين أو تبنيه. لقد هاجر رواد الأوربيين الحالمين بأرض تضمن لهم حرية المعتقد وعدم إجبارهم على معتقد غير

---

(1) Ibid, p. 33.

الـذي يرضـون وكان جيل المسـتوطنين الأوائـل من البيوريتان المتشـددين الداعين إلى التمسـك بتقاليدهـم الدينيـة كمـا كان للطوائف الأخرى على قلتهـا وجود وحضور من قبيل المورمون واليهود وأصحاب الديانات الطبيعية بل وحتى الملحدين.

مشـكلة المجتمـع الأمريكي، مجتمع جيفرسـون وديوي وروورتـي، وهو المجتمع الـذي جـذّر فـي دسـتوره وفلسـفاته الفصل بيـن الدينـي والدنيوي. هي كذلك مشـكلة المجتمع الذي حسم في مسألة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية وإعطاء الأولوية للسياسة على حساب الكنيسة وفض مسألة تداخل الفضاءين العام والخاص.

المعضلـة الدينيـة مـع رورتـي ومن زاويتـه البراغماتية أخذت حيـزا معتبرا منذ أن عرفت البراغماتية المسـماة جديدة Néo pragmatisme وثبة مع ما بعثه فيها الفيلسـوف من روح وحيوية ضاعفت من انتشارها ما صادفته أفكاره من انتقادات وجدالات ومنها مـا تعلـق بمسـألة الديـن تنوعـت وتعددت حولهـا المقاربات والدراسـات فـي الثلاثين سـنة الأخيـرة بالمـوازاة مع تزايد النقاشـات حول معضلات الأخـلاق الحيوية والعدالة والديمقراطيـة ومجتمـع المعرفـة وهـي المواضيـع التي لا يمكن فصلها عـن الدين غير أن المقاربـات المقدمـة أرادت تجنـب انزلاقـات ومخاطـر الطروحـات ذات الأسـس والأبعـاد الدينية ومنها الدغماطيقية dogmatisme والماهوية essentialisme والأصولية fondamentalisme وهـذا مـا حملته دراسـات من قبيل مـا قدمة س. كارتر S. Carter، ج. سـتوت J. Stout، و. برودفوت W. Proudfoot وروورتي في ثنايا بعض مؤلفاته أو مقالاتـه وحواراتـه ولا سـيما في الكتاب: "مسـتقبل الديـن" The future of Religion الـذي اشـترك مع الفيلسـوف الإيطالي جيانـي فاتيمو Gianni Vattimo وكذا سـانتياغو زبالـة Santiago Zabala. ونعتقـد أن موقـف رورتي بخصوص معضلة الدين يمكن أن يتحدد في مستويات ثلاثة:

1- مستوى المعرفة والحقيقة:

ونعتقـد أن هـذا المسـتوى مـن الطـرح الفلسـفي هـو ما ميـز البراغماتية كفلسـفة وكمذهب فلسـفي بل كطريقة فلسـفية في تناول مسـائل الفلسـفة وإن لم يكن الدين من المشكلات التي جذبت اهتمام المؤسسين والرواد عدا ما قد نحسبه على علاقة بالدين ونقصـد بذلـك قضيـة الاعتقاد وفق تناول بيرس لها ضمن النـادي الميتافيزيقي وتعميقه للنقاش الذي بدأته مدرسة توماس ريد الأسكتلندية حول ذات المسألة.

عـدا هـذه الالتفاتـة من طرف فيلسـوف البراغماتية الأول لا نلقـى اعتناء بمعضلة الديـن داخل البراغماتية بصورة مباشـرة(*) ولذا فـإن المعلم الثاني في البراغماتية حينما يعمـد إلـى توسـيع المنهـج البراغماتي ويمـدده إلى التجربـة الدينية والظاهـرة الإيمانية سـنجد تذمرا واشـمئزازا لدى بيرس من هذا التوسـيع والامتداد إلى درجة أنه عدل من تسـمية طريقته من البراغماتية إلى البراغماطيقية أملا في أن يحفظ لها صرامتها العلمية والمنطقية ويصونها من اللصوص على شاكلة جيمس. فقد أراد جيمس تبرير الحق في الاعتقاد والإيمان وهو ما تضمنه كتابه إرادة الاعتقاد The will to believe ويعتبر هذا الطرح بحسب رورتي مساهمة جيمس الأبرز في البراغماتية وقال: "إن لكل واحد الحق في الاعتقاد في وجود الله إذا كان ذلك الاعتقاد يساهم في تحقيق السعادة له، لا لسبب آخر غير أنه يساهم في ذلك".(1)

جيمـس نفسـه يذكـر بموقفه الذي بناه من خـلال اهتمامه بعلم النفس(**) ليس من منظور تيولوجي فاهتمامه بالظاهرة سـواء في إرادة الاعتقاد أو في تنوعات من التجربة الدينيـة جـاء بنـاء على مجال البحث السـيكولوجي الذي دارت حوله أبحاثه ودراسـاته فهـو يوضـح هـذه القضية في بدايـة كتابه تنوعات مـن التجربة الدينيـة (1902م) بقوله: "فيما يتصل بالطريقة التي أعتزم من خلالها مباشرة هذه السلسلة من المحاضرات، فأنا لا أدعي أنني عالـم باللاهوت، ولسـت عالما بتاريخ الأديان، ولا عالما بالأنثربولوجيا. السيكولوجيا هي فرع التعلم الوحيد الذي كرست له نفسي. بالنسبة إلى عالم النفس فإن الميـول والنـوازع الدينية للإنسـان ينبغي أيضا علـى الأقل أن تكون مهمة بمثل ما يكون

(*) ذلك أن مشـكلة الحقيقة يمكن لوحدها أن تحتوي على أهم وكبرى المشـكلات الفلسـفية الأخرى ومنها معضلة الدين في تشعباتها المتصلة بالإيمان والاعتقاد أو بالألوهية أو في علاقة الإنسان بالغيب وغيرها من القضايا المتفرعة عن حقيقة الدين.

(1) Nancy K. Frankenberry (edited), Radical Interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004, p. 56.

(**) المعروف أن الدين شكّل موضوعا هاما بالنسبة للعلماء والباحثين في العلوم الإنسانية: سوسيولوجيا، أنثربولوجيـا، سـيكولوجيا أو....إلـخ وفـي مجـال علـم النفـس يأخـذ جانب الإيمان حيـزا أكبر من الدراسـات لعلاقته بالشـعور وبباطن الذات البشـرية وجيمس نفسـه اهتم بهذا الجانب حيث كتب حول الشعور والاعتقاد والإيمان كما كانت له تجربة وجدانية وروحية عانى من جرائها وكادت أن تؤدي به إلى الانتحار حينما كان بإحدى جولاته بأوروبا.

ذلك لباقي الأمور المتصلة بالبنية النفسية".[1]

وهنا يتوجب أن نسأل هل أخطأ جيمس في توسيع نطاق المنهج البراغماتي؟ أم أن بيرس كان صاحب أفق ضيق لا يسع مجالات فلسفية كانت ستفيد منها البراغماتية وتتفاعل معها سواء الدينية منها أو السياسية والاجتماعية أو التربوية والأخلاقية؟ وهو الأمر الذي انتبه إليه جون ديوي وطور ضمنه رؤيته الفلسفية الآداتية.

مثل هذه الرؤية التي استفادت من واقع المجتمع والتراث الأمريكي مكنت فيما بعد الجيل الثاني والثالث من الفلاسفة البراغماتيين من تعزيز طروحات فلسفية متناسبة مع الواقع الجديد للمجتمع الأمريكي وربط ذلك بالماضي القريب لنشأة الولايات المتحدة وأيضا بقوتها الحالية وهيمنتها وصلة ذلك برسالتها في نشر الديمقراطية وحملها لواء مناهضة المد الديني. غير أن هذا الأمر تم بداية من زاوية فلسفية حتى وإن ضعف فيه الجانب النظري والتسويغ المنهجي المتبع في أساليب وآليات التفكير الفلسفي بل إن الإثبات والتدليل الكبير كان مرجعه الواقع والتاريخ وهو ما استغل كبديل فلسفي جديد فيما مقابل طرائق الفلاسفة التقليديين وحجاجهم. بالنسبة إلى رورتي فإن الممارسة الاجتماعية Social practice[*] المتجسدة هي الإثبات Justification الذي يستند إليه وهو ما يُشكّل حجته الدامغة إزاء الانتقادات الفلسفية التي وجهت إليه. وهنا بالضبط، يبدو رورتي بحجج من طبيعة أخرى - ولا بأس إن استخدمنا لفظة طبيعة بما تحمله من معنى ماهوي لا يحبذه رورتي - تنهج منهجا براغماتيا فلا تراعي إلا الفرق في أرض الواقع حتى أن فكرة الإله تصبح عديمة الفائدة والجدوى وفي اعتقاد رورتي وفاتيمو، لا تعني العلمنة سوى ضعف الفكر: بالفعل فالعلمنة تعلمنا بأن المشكلات المتعلقة بطبيعة الإله من دون جدوى بسبب قصور عقولنا. ولا يعني هذا أننا قلنا بأن الإله غير موجود،

---

(1) William James, Varieties of religious experience, 2002 The Pennsylvania State University, p. 12.

(*) بجميع تمظهراتها الدينية والسياسة والفنية والحياتية بصورة عامة هي ما يلقى اهتماما وانتباها من قبل رورتي وهذا ما دفعنا إلى التماس معنى للبعد الاجتماعي للظاهرة الدينية نقارب به وجهة نظر رورتي ووجدناه عند أحد السوسيولوجيين الهامين في بداية القرن العشرين ألا وهو عالم اجتماع الفرنسي إميل دوركايم خاصة وأنه اعتنى كغيره من السوسيولوجيين بتحليل الدين من زاوية اجتماعية وإضافة إلى هذا فقد تقاطع مع رورتي في الكتابة عن مستقبل الدين فقد كتب مقالا عنوانه l'avenir de la religion وهو أيضا من كتب حول البراغماتية.

إنما فقط ليس من الواضح ما يعني فعل إثبات أو نفي وجوده.[1] وربما اعتبر سؤالا من قبيل: ما الشيء الذي يوجد فعلاً؟ سؤالاً سيئاً. بهذا يبدأ رورتي حديثه ومحاورته مع فاتيمو حول مستقبل الدين أين يبدي نوعا من الانتقال في السؤال الذي ساد عصورا ماضية كلاسيكية ميزه عصر الإيمان Age of faith إلى عصور حداثية وما بعد حداثية تميزت بعصر العقل Age of reason بحيث أن نوعا من الأسئلة الشبيهة بالتساؤل عن وجود قد يثير تعجب المثقفين حينما يكتبون عن القرن العشرين ويعثرون على أسئلة كهذه تظل مثارة، أو كما قال رورتي: "يوما ما سيلاحظ المؤرخون بأن القرن العشرين قد توقف فيه أساتذة الفلسفة عن طرح أسئلة سخيفة مثل عما يوجد: ماالحقيقة؟ ما هي إمكانيات وحدود المعرفة البشرية؟ وكيف تمسك اللغة بالواقع؟ تفترض هذه الأسئلة أن الفلسفة يمكن أن تكون لا تاريخية"[2] وبالضبط فهذا الزعم هو ما يرفضه رورتي على الفلسفة التي تأسست في أوربا الحديثة من منطلق إبستمولوجي كاشف للحقيقة ونافذ لعمق الأشياء بحكم امتلاكها لآلية النفاذ إلى البواطن والماهيات والبنى. والبنية ليست سوى الكلمة الأخرى للماهية فمثل هذه الدعوى في اختراق البنية والماهية قد تتماهى مع دعوة الدين في امتلاك الحقيقة وهو ما يرفضه رورتي بحكم نزعته اللاماهوية. فرورتي يعتقد بأن الجذر العميق في البحث عن الحقيقة كمطابقة يكمن في رغبة الإنسان بالاسترشاد بشيء أكبر من ذاته: كالعالم، الحقيقي أو الخير. وبلغة رورتي، فحتى اليوم لا تزال بعض أذهان العلميين الواقعيين الصلبة تمتلك بالأساس هذا الموقف الديني[3].

2- مستوى الاجتماع والسياسة

حينما أعلن رورتي في تصنيفه للفلاسفة عن صنفين كان يضع نصب عينيه بالأساس علاقة الدين السياسة: فأحد الصنفين تلقى تربية وتنشئة دينية أثرت في توجهه في الدفاع عن الدين كما هو الحال مع جياني فاتيمو وصنف آخر يمثله رورتي لم يتلق ذلك النوع من التلقي والتقليد الديني وهو ما أفضى إلى موقف إلحادي يعني فيما يعنيه

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 11.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Charles Guinon, David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, Cambridge University Press, USA, first published, 2003, p. 66.

مناهضة النزعة الإكليروسية وهي في تقديره وجهة نظر سياسية وليست إبستمولوجية أو ميتافيزيقية، تابعة لليبراليته السياسية وليست لبراغماتيته الفلسفية. إن سبب مناهضة رورتي لهذه النزعة يرجعه الفيلسوف لما يرى فيها من خطر على صحة المجتمعات الديمقراطية على الرغم من اعترافه بدور إيجابي وخير تسديه به للبعض(1). ولعل خوف رورتي على الديمقراطية والتنبيه إلى المخاطر التي تحدق بها ومنها نزعة الإكليروس هو نفس التخوف الذي كان ينتاب رواد التنوير الأمريكي.

لقد بدا واضحاً لدى النخب السياسية والمثقفة صانعة الأنوار الأمريكية أن الطريق الأمثل لتذليل العقبات في وجه المجتمع الحداثي وإقامة دولة عصرية قوية يمر حتما عبر حل المعضلة الدينية. فالرواد الذين حرروا وثيقة الاستقلال - وكان لديهم وعي متنامي في تشكيلهم لنواة أمريكا القادمة بتوحيدهم للولايات الثلاث عشرة ووضع دستور لها واستقلالها عن بريطانيا - كان يحدوهم الأمل في رؤية بلدهم قويا متماسكا ومنسجما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لكن ذلك كان يستوجب تحييد عناصر الاختلاف ليس بمحوها وإزالتها وإنما بصهرها وجعلها أبواباً للحرية والديمقراطية التي أصبحت أمريكا رمزا وعنوانا لها. من بين تلك العناصر الهامة في المشروع الأمريكي الناشئ: الدين.

ضمن هذا المشروع الطموح الذي جسد بنوده توماس جيفرسون وتوماس بين وبنجامين فرانكلين ومثقفين وسياسيين ومنظرين آخرين جاء الحسم في مسألة الدين جليا لما أقر هؤلاء قانونا للحرية الدينية لا يفرض على أحد إكراه الدخول أو اتباع دين ما أو عدم اتباعه. ولعلمهم بأن العناصر الفسيفسائية للمجتمع الأمريكي تمنح ألوانا مختلفة ومتعددة من الاعتقاد الديني يجب استثمارها في تعزيز أواصر المجتمع على أسس سياسية وطنية بدلا من تركها تنحو نحو التصادم والتنافر. لذا وضع جيفرسون مع زملائه مبادئ بمثابة قوانين من أهمها قانون الحرية الدينية- وهو قانون فرجينيا للحرية الدينية أو ما عُرف بجمعية فرجينيا سنة 1786م -. لذا نرى أن توماس جيفرسون يفخر بما أنجزته بلاده متمثلا في حقيقتين يقول عنهما: " إنه لما يزيد في بهجة التأمل أن تكون بلادي أول من أثبت للعالم حقيقتين، وهي أن الإنسان يستطيع أن يحكم نفسه،

---

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 33.

وأن الحرية الدينية أكبر ضمانة ضد الانشقاق الديني"[1].

لقد بدا من الوهلة الأولى لنشأة نواة الولايات المتحدة أن رواد الأنوار وصناعها ومثقفيها وهم ذوو قناعات دينية ليست بالضرورة متماثلة قد أحسوا بما لمسألة الحرية الدينية من أهمية وخطورة ينبغي الحسم بأمرها حفاظا على الانسجام بما هو متحدد في الاختلاف وخاصة في صورته الدينية (ديانات، كنائس، طوائف، ملل، مذاهب دينية... إلخ) وحتى لا يتحول هذا التعدد والتباين الديني إلى عائق في وجه التقدم المنشود عمد زعماء الأنوار الأمريكية - لا سيما توماس Thomas Paine بين، توماس جيفرسون Thomas Jefferson، بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin - إلى إقرار الفصل ين الكنيسة والدولة ليس قمعا للدين واضطهاداً للمتدينين بل ضماناً للحرية الدينية وخشية هيمنة كنيسة ما على الدولة الناشئة. إن أمريكا وهي تتجه نحو المستقبل لا تثق إلا به وهي على حد تعبير وايتمان Whiteman عندما تُسلم نفسها إلى المستقبل لعلمها أنه الوحيد مبررها ونجاحها[2]. إن رورتي وهو يتوافق مع هابرماس في موقفه من إرث الأنوار العلماني يرى كذلك أنه لا ينبغي أن تبقى الأذهان حبيسة تراث الأجداد وإنما أن تكون مستعدة على تجريب عادات ومؤسسات جديدة. وهذه المهمة هي التي يحملها رورتي على عاتقه ويرى أنها - علمنة الحياة العامة - الإنجاز الرئيسي للتنوير وهو ما يتوجب على المثقفين الحفاظ عليه وتجديده.

فقد أثر عن أحد الرواد الأنواريين الطابع العلماني في تفكيره وأخلاقه[3] (ألا وهو بنجامين فرانكلين) وهو نفس الطابع المميز لدى جيفرسون والذي دافع عنه بقوة في إعلانه بعدم تعارض بين الحرية الدينية وهي من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية التي تتضمن الالتزامات الاجتماعية وقد رأى أن "للناس الحرية في اعتناق آرائهم الدينية والدفاع عنها على ألا يكون من شأن هذه الآراء أن تنقص أو تزيد أو تؤثر في كفاءاتهم

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ترجمة، محمود يوسف زيدان، دار الثقافة، بيروت 1957 م.، ص 176.

(2) Richard Rorty, l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, Editions Albin Michel, Paris, 1995, p. 23.

(3) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م ص 34.

المدنية"[1] بل إنه ذهب إلى حد أن وقف في وجه السلطات التشريعية مهما امتد نفوذها أن يطال هذا الجزء من الحقوق لأنه إن حصل سيكون تصنيفا واعتداء على الحق الطبيعي، وعليه نظر جيفرسون "احترام شديد للقانون الذي اتخذه الشعب الأمريكي وأعلن فيه أن مجلسه التشريعي يجب "ألا يضع قانونا بشأن اعتناق ديانة ما أو منع اعتناقها" فأقام بذلك حاجزاً بين الكنيسة والدولة"[2].

ويتجلى أن أمريكا بإقرارها هذا القانون - قانون فرجينيا للحرية الدينية - شكّلت نموذجاً في التجارب السياسية الحديثة والمعاصرة حيث عرف القانون ترحيبا ولقي صدى كبيرا لدى الأوربيين فترجم إلى لغات عدة وتحمس له الكثير ورأوا فيه حلا لمعضلة ظلت تؤرق منظري ومهندسي البناءات الاجتماعية فضمن التجربة الأمريكية الجديدة - مقارنة مع ما كان موجودا في القارة الأوربية أو في غيرها من مناطق العالم الأخرى من توجه ومحاولات لفرض المعتقد الديني كخيار أساسي لدى توحد الشعوب أو في التكتلات الإقليمية[*] جرى البحث عن توازن تتماشى معه وتتعايش الحريات الدينية مع نظام الحكم الديمقراطي والخضوع للقانون.

مثل هذا البعد الاجتماعي والسياسي هو ما يؤكد عليه رورتي وحتى لما يستعيد في مناقشته لفلسفة جيمس وهي التي اهتمت بمعضلة الدين بأكثر مما اهتم به فلاسفة البراغماتية الآخرين لا يعير رورتي كبير عناية إلى الأبعاد الروحية والسيكولوجية - التي كانت بالأساس منطلق جيمس- بل إنه يشدد على إلباس اعتناء جيمس ثوبا اجتماعيا وديموقراطيا حيث يشير إلى ذلك في اعتقاده بأن أفضل طريقة لأولئك الذين يجدون براغماتية جيمس جذابة هي أن يستعيدوا موقفه في القول بأم المسائل المتعلقة بما هو جائز وبما هو مقيد هي نفسها المسائل الخاصة بالسياسة الثقافية. متعاطفة مجدداً مع

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ص 158.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

(*) مثل هذا الأمر سعت فيما بعد بعض دول الاتحاد الأوربي إلى تقنينه من خلال اقتراح مشروع يتبنى المسيحية ديانة رسمية للدول المشكلة للاتحاد أو المنتسبة إليه وهو ما لم يتم أو كما واضح في منظمة المؤتمر الإسلامي وهي منظمة تنتمي إليها الدول الإسلامية، تماما مثلما أن عدم انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربي إلى حد اليوم رغم رغبتها الملحة وإرادتها في ذلك يعزوه المحللون والمنظرون السياسيون إلى عامل الاختلاف الديني بالأساس حتى وإن لم يطرح بشكل علني.

موقفه هو أن أقول إن الأسئلة حول ما متساهل للغاية، وما هي في غاية التشدد هم أنفسهم من الأسئلة السياسة الثقافية. على سبيل المثال، المسألة التي يتوجب على المؤمنين المتدينين طرحها بخصوص بداهة حقيقة إيمانهم، والحكم ببطلانها ولا معقوليتها إن لم يكن بمقدورهم تقديم أدلة كافية على صدقها، مثل هذا السؤال يتعلق بنوع الدور الذي يجب على الدين أن يلعبه في المجتمع[1].

مثل هذا المستوى له جانب كبير من الوجاهة الفلسفية، إذ يكفي أن رورتي يعتمده كأساس فلسفي (ليس بمعنى الجوهر) وإنما حينما يلجأ إليه كإجماع ليبرر الحقيقة ضمن سياق تاريخي وكإجماع وتواطؤ بين الأفراد. من هنا ترتبط الحقيقة في بعدها الاجتماعي مع الدين الذي يلبس ثوبا المشاركة الاجتماعية. لكن البراغماتية، الفلسفة التي تحالفت مع الداروينية والوضعية حاربت التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية التي لم تصمد أمام التجربة الواقعية ولم تثبت جدارتها بمعيار النجاح البراغماتي. من ثمة بدا "لفظ الميتافيزيقا كتعبير مؤسف وسيء لما استعمل لوصف الداروينية المعممة والتي هي الديمقراطية لأنها اقترنت عندئذ بمحاولة استبدال المظهر بالحقيقة"[2]. في حين أن الحقيقة التي ركز عليها البراغماتيون الكلاسيكيون والجدد هي الديمقراطية التي دافع عنها ديوي من قبل وجعلها المهمة المنتظرة ونافح عنها رورتي من بعده وجعلها أولوية على الفلسفة ذاتها.

3- مستوى الإبداع والخلق الذاتي

هل نظر رورتي إلى الدين من زاوية كونه شأن خاص أو مسألة خاصة تتصل بكمال الفرد ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعية والسياسية؟ أم أن نظرته لفردانية الدين وحياديته لا تتناقض مع ليبراليته السياسية. ولعل نموذج المثقف الفريد من نوعه أي الشاعر القوّي والساخري الليبراليلا يمكنه أن يوجد إلا في هذا المجتمع الليبرالي أو هو نتاج له وعليه فالسعي وراء الاستقلال والإبداع والكمال الخاص هو هدف لهذا الفرد المثقف بغض النظر عن الدين بمعنى أن البحث عن الكمال الخاص، وملاحقته

(1) Nancy K. Frankenberry (edited), Radical Interpretation in Religion, Cambridge University Press, 2004, p. 56.

(2) Richard Rorty, l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, p. 24.

من قبل المؤمن والملحد على حد سواء، لا يعد تافها في الديمقراطية التعددية ولا يعد هبوطاً في السياسة العامة[1].

يناقش رورتي في جزء من مؤلفه philosophy and social hope ستيفان ل. كارتر S. L. Carter[*] صاحب كتاب The culture of disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion، في دعوته إلى مراجعة قانون أو عقد جيفرسون بخصوص قانون الدين ويظهر من عنوان كتابه أنه يحمل على القانون والسياسة الأمريكيين في ردهما - حسبه - الإخلاص الديني مبتذلا وما يريده كارتر هو عدم إقصاء الدين من الفضاء العام وعزله في نقطة ضيقة من حياة الفرد الخاصة، فهل هي نفس رؤية رورتي؟ في الواقع، موقف رورتي الفلسفي والسياسي على السواء يتأرجح بين الفضاءين العام والخاص، بين فضاء عام يعنى بالمساواة والحقوق والعدالة غالبا ما يشير إليه بتروتسكي أو يجعل منه رمزا للعدل وبين فضاء خاص يسعى إلى الحرية وتحقيق الذات والتحرر من الضغوط الاجتماعية وسيطرة التقليد، كثيرا ما تكون السحلبيات المتوحشة هي رمزه[**]. فهو من ناحية، يتردد بين أشكال التعبير والفنون التي تتيح للفرد التعبير والإبداع والاستقلال عن كيان جمعي قد يقف عقبة في تحقيق تفتق الذات وازدهارها ولا ييسر لها سبيل الخلق الخاص.

ولعل المشكلة التي يقع فيها رورتي هنا بخصوص تموقع الدين في الفضاءين، أن فيلسوفنا، فهو حينا يقر بموقف جيفرسون وديوي في ضرورة تحييد الدين وإبعاده

(1) Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Pinguin Books, USA, First published, 1999, p. 170.

(*) ستيفان ل. كارتر S. L. Carter (أستاذ القانون الأمريكي والسياسة الاجتماعية والحقوقية، كاتب وروائي اهتم بموضوع الدين وله عدة مؤلفات حوله منها:
The Culture of Disbelief. 1991, The Confirmation Mess: Cleaning Up the Federal Appointments Process. 1994, The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty, 1998, Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy. (1999), God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics. 2001

(**) في مقال له معنون تروتسكي والسحلبيات المتوحشة Trotsky et les orchidées sauvages يروي رورتي تأثره منذ الصبا ونتيجة للجو العائلي اليساري الذي نشأ فيه وأسهم في قناعته بالعدالة الاجتماعية كما يتحدث في المقال ذاته عن ولعه بالسحلبيات البرية هذه النباتات التي شغف بها وجمع منها أنواعا في ضواحي نيويورك وكان يراها رمزا للكمال الخاص لما فيها من خصائص جنسية لا سيما بعد دراسة إرفينغ حول الموضوع.

عن مضمار الحياة الاجتماعية خشية تصادم الاعتقادات الدينية المتباينة(*) وحينا يعترف بأهمية الدين ودوره في نضالات ظرفية معينة كما حصل مع الكنائس ودورها في إذكاء وعي السود بحقوقهم أو دورها في الحياة الاجتماعية بأمريكا اللاتينية. رورتي في تأرجحه المذكور- وإن كنا نشعر بميله إلى الخلق والإبداع الخاص والكمال الذاتي في المرحلة الأخيرة من منحاه الفكري بعد تلطيف تحمسه للماركسية التي كان عليها في شبابه على حساب نزعة اجتماعية قوية عند أستاذه جون ديوي- حُقّ لـ ريتشارد برنشتاين أن ينتقده في التخلي عنها- يسعى ضمنيا إلى تركيب موقف يجمع بين التوجهين وهو أمر ليس من السهل تحقيقه.

رورتي وفي نظرته إلى جعل الدين مسألة خاصة - ضمن دائرة المجال - لا يرى أن هذه الخوصصة تبتذل الدين كما يذهب إلى ذلك في انتقاده لكارتر حيث إن المقدمات التي يستدل بها كارتر على الابتذال trivialization كنتيجة للخوصصة privatization ليست صحيحة. والمقدمة التي تقول بأن ما هو ليس سياسي مبتذل ليست صحيحة في تقدير رورتي ذلك أن القضايا العائلية أو الحياة العاطفية أو الأشعار ليست سياسية وليست مبتذلة. لذا فغاية الخلق والإبداع أي" البحث عن الكمال الخاص يقول رورتي، الذي يسعى إليه كل من الملحد والمؤمن، ليس هو مبتذلا وليس، من زاوية تعددية ديمقراطية، متعلق بالسياسة العامة"(**) هكذا في الوقت الذي ينتقد فيه كارتر استبعاد الدين من الفضاء العمومي ومن النقاش العام يسعى رورتي إلى تثبيت مبدأ جيفرسون ولكن من دون أن يرفض الأفكار الدينية إذا تقاطعت في مضمونها مع أفكار شبيهة تختلف معها في المرجعية ومن ثمة يكون لها الحق في الحضور داخل حقل النقاش شريطة على ألا تكون نهاية الحوار أو المحادثة.

(*) هذه الفكرة تثير في الديمقراطيات الغربية جدلا واسعا وتسعى بعض الدول إلى تقنين السلوكات والمظاهر والأزياء التي من شأنها أن تبعث تمايزا على مستوى المعتقد الديني بما يفضي في تقدير منظّريها إلى التشاحن والتنازع لكن ومن جهة أخرى تسعى إلى توظيف واستغلال الرموز والشخصيات الدينية في حال الاضطرابات والنزاعات من أجل تحقيق تهدئة اجتماعية.

(**) Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Pinguin Books, USA, First published, 1999, p. 130.

خلاصة:

قد يكون في موقف رورتي من الدين جانب من التذبذب بين الفضاءين. فحفاظا على الفضاء العام من الانشقاق الديني يُثمّن موقف أستاذه ديوي وموقف جيفرسون قبله بجعل المواطنة معيار وحيدا للعلاقة الاجتماعية بين الأفراد وهو إذ يبدي صريح اعتقاده بنزعة إلحادية لا يرى فيها مثلما هو الحال في النزعة الإيمانية أي جانب لا معقول بل أكثر من هذا يرى في اكتساح الدين للفضاء المشترك (العام) خطرا وتهديدا للديمقراطية لذا نجده يدعو إلى ثقافة ما بعد دينية، علمانية، يشغل فضاءها ليس القسيس بل الشاعر القوي والفيلسوف القادر على إبداع نصوصه ومفاهيمه ضمن تراكم للتجارب الإنسانية بعيدا عن كل قيد خارج إرادته. إنه إنسان - الملهم من إرث الأنوار الضخم وفي استعماله الجريء لعقله إلى أقصى مداه معززا بإمدادات واستتباعات الحداثة وفي التمتع بما يحياه بمشاعره ونوازعه الجمالية ضمن آفاق ما بعد حداثية.

مثل هذه الثقافة لا يكون بالضرورة فيها الإلحاد منزوعا من روحانية وهو وإن بدأ بتوجه ارتيابي، شكي وناف فقد يصبح هو ذاته عقيدة في لاشيء كما يكون ذلك في بعض الأديان التي لا يعتقد فيها بإله كالبوذية بل ما يملؤها هو الفراغ أو التفكير في الفراغ بحيث تحمل عقيدة الإلحاد في طياتها تأملات روحانية لا تستطيع النزعة الإكليروسية الإيقاع بها أو الاستحواذ عليها.

الدين من منظور ادوارد سعيد

من النص الديني المتعالي إلى النص الدنيوي التاريخي

بشير ربوح[1]

مدخل تساؤلي:

تبين لنا من خلال قراءتنا لنصوص المفكر العربي إدوارد سعيد، أن نصه التحليلي، وفي مستوياته المعرفية المتعددة، تتحرك في داخله وبصورة تناصية متداخلة، مفردات وعبارات على درجة عالية من القوة التفسيرية، بحيث تشعر وأنت تقرأ سعيد أنه سيد في ميدانه، وأنه ماسك بزمام نصوصه، مدرك لمنطلقاته، واع بمنهاجه، على دراية بحدود قراءاته الاستشرافية، وهو بذلك يدفعك إلى أن تنخرط معه في نقاشاته وسجالاته، ويغريك بأن تبقى دوما بالقرب من نصوصه، وأن تلزمها لزوما يقتضي منك أن تصغي إلى صوتها الداخلي. فتنتصب أمامنا قائمة طويلة من مفردات سعيد التحليلية مثل: الاستشراق، الخطاب، الشرق، الهجنة، المثقف التنويري، الامبريالية، القراءة الطباقية، الدنيوية، الجوهرانية، المقاومة الثقافية، وغيرها من المقولات التي استثمرها سعيد في مساعيه الفكرية وفي دروبه التي فتحها في فضاء النقد الثقافي، ولم ينكفئ سعيد على ذاته المفهومية، أو أنه اكتفى بما في جعبته من مفردات، يمتح منها قراءات تتعلق بالأدب والسياسة والثقافة والمنهجية، وإنما انفتح على آفاق فلسفية، كانت ومازالت على درجة واسعة من الرحابة الفكرية والسعة التفسيرية، فهو يقر، مثلا، بأنه استثمر منظورية ميشال فوكو الحفرية، في تتبعه للعلاقة الإشكالية التي نُسجت بين المعرفة والسلطة في الخطابات المعرفية، إذ يقول صراحة بأنه انتفع من:" الفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن "الخطاب" على نحو ما عرضها في كتابه "علم آثار المعرفة" وفي كتابه الآخر "التأديب والعقاب" في تحديدي لمعنى الاستشراق"[2].

---

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 20006، ص 46.

وفي خضم هذا الزخم الفكري، نسعى إلى تقديم قراءة تحليلية، نحاول فيها ومن خلالها، الاقتراب من مفهوم معرفي، كان على الدوام مفهوماً مهمشاً من طرف الباحثين اللذين اشتغلوا على أطروحة ادوارد سعيد، فقد كان اهتمامهم الشبه الكلي، منصباً على مفهوم الاستشراق، وإذا تناولوا مفهوما آخر، كان ذلك من باب توسيع مجالات الاستشراق وتعالقاته المرتبطة بالثقافة والمقاومة والامبريالية والمجتمعات ما بعد الكولينيالية، ونحن هنا، وبصورة طريفة، نبتعد عن هذه الدراسات، ونعمل على أن نطرق طريقا مفهوميا جديدا، حسب قراءاتنا المتواضعة، ألا وهو طريق **الدين** كمفهوم مفتاحي نلج من خلاله إلى عالم سعيد النّصي.

على أساس هذا الفرش المعرفي، نتوجه صوب التساؤل عن رؤية سعيد لمفهوم الدين، باعتباره مفهوما بنيوياً يتداخل مع مفاهيم أخرى كمفهوم العَلْمنة أو بلغة سعيد " الدُنيوية " وكذلك التاريخ، العالَم، النص، اللغة، الأنسنية، الهوية، الهجنة، الجوهرانية، والإسلام.

ومنه: كيف تعامل سعيد مع مفهوم قلق وملغم كمفهوم الدين باعتباره نصاً متعالياً؟ وأين يتموقع هذا المفهوم داخل خطاب سعيد التحليلي؟ وهل الدنيوية هي البديل المعرفي لهذه النزعة المتعالية؟

1- الطريق نحو مفهوم الدين:

يعلن سعيد بداية في كتابه "الأنسنية والنقد الديمقراطي" أنه ينتمي من جهة اختياراته المعرفية إلى التوجه الأنسني الذي تأسس في عصر النهضة الغربية،وانبثق نصّياً في كتاب إيرازموس[1] " مديح الجنون" على وجه التخصيص، ويعني سعيد بالأنسنية:" مذهب نقدي يوجه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها،

(1) **إيرازموس** (1536/ 1466 م) هو فيلسوف هولندي، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا، ومن الخدمات التي أسداها للتعليم علاوة على نشره الكتب التربوية اتصاله المباشر بالطلبة والمراسلات الشخصية وقد تناول في مؤلفاته معظم مظاهر التربية وقضاياها الهامة مثل الطريقة والمحتوى وآداب الطفولة وتعليم اللغة. كان يكتب باللغة اللاتينية.تمتع إيرازموس بشخصية مستقلة كما عرف عنه طبعه الساخر في كتابه "مديح الحمق"، قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركات الإصلاحية الجديدة.

مذهب يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح"[1].

وعندما يتبنى هذا الاختيار، يكون سعيد قد دخل مباشرة في عراك مع كل النزعات التي تسعى وتعمل على طمس دور الإنسان في صناعة واقعه وتشكيل تاريخه انسجاماً مع رغباته وتطلعاته، وهو بذلك يدافع عن قناعته وإيمانه بأهمية الذات البشرية، كفاعل مركزي في إدارة محيطها الإنساني فـ:" الأنسنية هي إلى حد بعيد حركة مقاومة للأفكار المسبقة، وهي تعارض كل أنواع الكليشيهات واللغات غير الفاكرة"[2].

هذا الانحياز، لصالح الإنسان، ليس انحيازاً عبثياً، أو انتماءً سلبيا لقضية نتخلى عنها في أول منعطف أنطولوجي، وإنما هو انحياز، من منظور سعيد، إلى معاني الحياة وقيمها، ودلالة الانحياز عنده هي الانخراط في المقاومة كممارسة فكرية تتبنى النقد كجوهر نضالي يطال جميع التصورات والمقولات والعبارات التي تكرس الواقع وتقدسه وكأنه نهاية التاريخ وخاتمة مساره، بحيث انتشرت، في خطابها لغة النهايات، نهاية الحداثة وإفلاسها، نهاية التنوير وجدليته العكسية، نهاية الإنسان واضمحلاله، نهاية السرديات الكبرى وانهيارها، نهاية العقل وأفوله، نهاية الكاتب وتلاشيه، نهاية المعنى وانعدامه، نهاية القيم وتشظيها، نهاية المركز وانفراط عقده.

تبعاً لذلك، يصبح مسار سعيد المعرفي، مرتبطاً بصورة أولية كخيار استراتيجي بالأنسنية كمذهب تاريخي، ومن ثمة الالتزام بالمقاومة كممارسة يومية وفكرية، يتحمل فيها المثقف التنويري مهمة نقد الواقع بغية تغييره وفق تصوراته المستقبلية، ففي:" صميم ما أسميه حركة المقاومة في الأنسنية ومطلعها الاستقبال والقراءة، يقع النقد، والنقد عندنا هو دوماً توضيح ذاتي صارم، بحثاً عن الحرية والتنوير"[3]. أي أنه مسار سعيد ثلاثي الأبعاد، بحيث يكون مجاله الأنسنية، خياره المقاومة، ورهانه النقد.

وفي هذا المستوى من التمشي التحليلي، يكون النقد قد بدأ في منازلة كل القوى الارتكاسية والنزعات التقويضية، وجزء غير يسير من الأشكال الظلامية التي تعادي الحياة، فـ:"النقد بالأساس، يجب أن يرى نفسه مشجعاً للحياة ومعارضاً، بحكم تكوينه،

(1) إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 42.

(2) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 64.

(3) إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، المصدر السابق، ص 95.

لأي شكل من أشكال الطغيان، والهيمنة والظلم، مع العلم أن أهدافه الاجتماعية تتمثل بإنتاج المعرفة بحرية بعيدا عن القسر ولمصلحة الحرية البشرية"[1].

رأس الأمر، في هذه القوى التي تجتهد في أن تقصي الإنسان من مجال صناعة التاريخ وتطرده من المركز إلى الهامش، جاعلة منه عنصراً منفعلا، تتحكم فيه مفاعيل خارجية، فتسلب منه جميع إمكانياته الذاتية، هي القوى التي تنظر إلى النصوص، بمختلف ضروبها وأنواعها، على أنها نصوصاً ثابتة في معانيها ودلالاتها، سرمدية في وصفها للوقائع والأحداث، ومقدرتها مرعبة على متابعة حركية التاريخ. والاحتماء داخل هذه الرؤية النصية، يعتبر عند سعيد نوعاً من الكهنوتية الجامدة والمتصلبة، فالنصية هنا صارت: "بمثابة النقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتاريخ بعد تنحيته جانباً والحلول محله"[2].

أمام هذه النزعة النصية المتعالية عن الواقع، والتي تعتقد في صحة رؤيتها بصورة دوغمائية، يحرص سعيد على مقاومتها بكل السبل والأشكال، حتى وإن كانت نزعة ترتدي رداء الدين، كي تدخل ساحة المعركة وهي موقنة بالنصر على خصومها، من هنا كان سعيد حريصاً على أن يكون المثقف التنويري الذي ينشده ملتزما دوما وفي كل الأوضاع بميزة المقاومة؛ حيث يذهب إلى القول بأن:" على المفكر أن يشتبك في نزاع مدى حياته مع الأوصياء على الرؤية المقدسة أو النص المقدس، فضروب عدوانهم لا يحصيها العد، وهراواتهم الغليظة، لا تقبل أي خلاف ولا تسمح قطعاً بأي "تنويع" أو "تعددية"[3].

إن النصية المتعالية عن الواقع التاريخي المتجدد باستمرار، والتي لا تكترث لمتغيراته وأحكامه، تكون بالضرورة ينبوعاً للكثير من المفاهيم غير التاريخية، من بينها الهوية، الغرب، الشرق، الإسلام، فهي رؤية لا تهتم بالمتناقضات والأضداد، فـ:" الواقع أن الهوية لا توجد بمفردها، ومن دون ثلة من النقائض والنوافي والأضداد، فالإغريقيون ينقضون البرابرة، والأوروبيون ينقضون الأفارقة... الخ. والعكس صحيح

---

(1) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 35.

(2) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 8.

(3) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 151.

دون ريب كذلك أيضاً. بل إن التعالقات الهائلة في زمننا الراهن بخصوص تجوهرات مثل "الإسلام" أو "الغرب" أو "الشرق" أو "اليابان" أو "أوربا" تقر <وجود> نمط خاص من المعرفة وبنيات ووجهات نظر وإحالات، وهذه كلها تتطلب التحليل والبحث الحذرين"[1].

فالابتعاد عن التاريخ معناه عند سعيد، أن:" نهجر العالم التاريخي الذي تعلق بها واثبات جواهر مثل الزّنْوَجة، الايرلندانية، والإسلام، والكاثوليكية، هو أن نهجر التاريخ من أجل تجوهرات تملك القوة على أن تثير البشر بعضهم ضد بعض، وكثيراً ما قاد هذا الهجران للعالم الدنيوي إلى نوع من الألفوية"[2] [3].

من وحي هذه القراءة، يغدو النص الديني عنده، أحد النصوص التي تتعالى على التاريخ وترفض المشاركة فيه، معتقدة أنها ثابتة في رؤيتها، سرمدية من جهة منظوريتها المعرفية، مهما كان نوع الثوب الديني الذي يرتديه هذا النص، سواء أكان نصا إسلامياً أو نصاً مسيحيا تمظهر في صورة كاثوليكية متزمتة. أي أنه، نصاً لا تاريخياً في مفرداته التحليلية، يحتكر الحقيقة، ويفسر الواقع من علٍ.

2- الطريق نحو الدنيوية:

في أثناء تحليلاته المعرفية، تجنب مفكرنا مصطلح "العَلمانية" نظراً لكونه مفهوماً مركباً من عناصر تاريخية ودينية وسياسية على درجة عالية من التعقيد، يصعب معها أن نفهم ونستوعب خطابه حول الدين والتاريخ والإنسان، مما دفعه، وتماشياً مع مذهبه الأنسني، إلى التنقيب عن مقولة تفسيرية، قادرة على حمل خطابه، وترجمة مدلولاته إلى عبارات وأحكام سديدة.

وقد قاده هذا التمشي، إلى العثور على مفردة موحية في تركيبتها اللفظية وهي "الدنيوية"، مما يعني أن مفكرنا، يريد أن ينزل الفهم البشري بمختلف صوره منازله التاريخية والواقعية، كي يحدث تواصلا مع الحياة وتأويلاً لمعانيها المتكثرة في دروب

---

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية،ترجمة كمال أبو الديب، دار الآداب، لبنان، الطبعة الرابعة، ص 119.

(2) الألفوية: الإيمان بقدوم العصر الألفي السعيد الذي سيملك فيه المسيح على الأرض، بحسب سفر الرؤيا، وهي أيضاً الإيمان بقدوم عصر تسوده العدالة والكمال الإنساني.

(3) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 286.

الوجود ومسارات المعرفة، فهو يعني بالدنيوية: "مستوى ثقافياً أكثر تحديدا نقول: إن كل النصوص كامنة في هذا العالم ومحكومة بوقائعه المتعددة والمتغايرة"(1).

فيتحول النص الدنيوي إلى مجرد جهد بشري، يسعى من خلاله، الإنسان للتعبير عن تواجده في هذه المرحلة من تاريخه، وينخرط بكل قواه المادية والمعنوية في الاشتباك مع زمنه، ويدخل بذلك في جدلية النصر والهزيمة، لكي يصنع تاريخاً هو تاريخه، ويبلور واقعاً هو من صنع يديه ومن بنات أفكاره، إن:" الكلمة المفتاح هنا هي "دنيوي" وهي فكرة أستخدمها باستمرار للدلالة على العامل التاريخي الحقيقي الذي يستحيل على أي منا التفلت ولو نظريا من شروطه"(2). وبنزعة نيتشوية، التي تبحث عن الكائن القوي صاحب الإرادة، الذي يسكن وراء الكلمات والعبارات، يتوجه مفكرنا صوب تعريف الدنيوية من جهة كونها:"تبدأ بسؤال واحد هو من أشد الأسئلة إثارة للنزاع في النظرية ذات الاتجاه السياسي من الذي يخاطبنا في النص؟"(3).

ولا يمكن أن يتحرك هذا المنتوج المعرفي في فراغ المفهمة وسديمها، فلا شيء ينمو هكذا وبصورة فجائية في عالم المفردات التحليلية، والرؤية الدنيوية ترتد في أصولها حسب مفكرنا إلى أصل مركزي في أي تحليل فلسفي، ألا وهو أصل اللغة، فاللغة التي تُعتبر حسب "هيدغر"* مثوى الوجود، هي بدورها، تكون قد تخلصت نهائياً من النظرة الكهنوتية غدت بفضل هذا المنعطف اللغوي، إنسانية في جوهرها، فالنظرة القائلة بأن:" اللغة بشرية محضة، وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقدسة المزعومة لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية، وهكذا فإن ما يسميه "فوكو" "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أزاح التصور الديني عن قيام الرب بتسليم اللغة للإنسان في جنة عدن وحل محله"(4).

والدنيوية بهذا الشكل، ليست تصوراً غريباً عن التفكير البشري أو نزعة زُرعت بقوة الخطاب في تضاعيف النصوص الفلسفية، وإنما هي من مكتسبات التصور العَلماني الذي فرضته الدراسات المعاصرة حول أصل اللغة، ومن ثمة تكون الدنيوية

---

(1) إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص 70، 71.

(2) إوارد سعيد، الأنسنية والنقد الدميقراطي، ص 70.

(3) بيل أشكروفت، بال أهلواليا،ادوارد سعيد، مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم،نينوى للدراسات والنشر، سورية، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002/ 2000، ص 27.

(4) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 228.

منتوجاً علمانياً خالصاً، تذهب رأساً نحو الاشتغال على العوامل التي تحيط بالتجربة الإنسانية، في زمانها ومكانها، فهو يصرح بأنه يجب أن:" نبدأ من قبول مفهوم أن التجربة الإنسانية، رغم أنها لباباً ذاتياً غير قابل للتقليص، هي أيضاً تجربة تاريخية ودنيوية، في متناول التحليل والتأويل"[1].

ولم يكن اعتماد مفكرنا على مجال اللغة فقط،بل تعداه إلى فضاء الأدب أيضاً، مبينا أن الممارسة الأدبية في مختلف تمظهراتها تخضع هي كذلك إلى شروط التجربة الإنسانية، لأن:" الأدب من إنتاج الكائنات البشرية في صميم الزمان وفي قلب المجتمع، وهي نفسها الأدوات التي تحرك تاريخها الفعلي كما أنها، علاوة على ذلك، تلعب أدوارها في ذلك التاريخ بشكل مستقل إلى حد ما"[2].

3 – خلاصة:

وهكذا، تصبح الدُنيوية، في مسار هذا التحليل، البديل المعرفي للنصية المتعالية، وخاصة في صورتها الدينية، لكي يتم تنزيل الخطاب الإنساني في مواقع التاريخ البشري بعيداً عن المفردات الدينية المتقوقعة على ذاتها، واستناداً إلى النزعة الدُنيوية/ التاريخية نستطيع أن ننقب عن العوامل التي تتحكم في التجربة الإنسانية بكل حرية، ودون أي خوف من أي وصاية أو منطق متعالي مرعب في أحكامه وتصوراته.

---

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 100.

(2) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 185.

في فحص العقل الديني
الإسلاميات أنموذجاً

الفقهي في مقابل الأنطولوجي
أو الحضور الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي

د. ڤواسمي مراد[*]

قصة الفلسفة: جدل العلم والحضارة

"إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضل أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع [...] ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم، إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها منذ آلاف من السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت..."[1].

انطلاقاً من هذا واعتبارا من مسلمة مفادها أن "**ابن خلدون**" (عبد الرحمن) ممن يتقنون النظر لفلسفة التاريخ، أو من بينهم على الأقل، فإنه يمكن قراءة ما مضمونه أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة وذلك لما يسمح به استقرار الحضارة وتطورها وتفرغها للبحث والعلم. فبعد أن تفرغ أية حضارة من مجال المعالجة السياسية والاجتماعية والمعايشة من أزماتها، تتفرغ لإشباع عقولها بما تستلزمه من علوم ومعارف. وهاهم المسلمون في صدر الإسلام، بعد أن استوت الحضارة، يزخرون ببحار العلوم وأصنافها والتفنن في اصطلاحات التعليم واستنباط المسائل والفنون حتى أبوا على المثقفين وفاتوا المتأخرين[2] وفي المقابل بمجرد أن ينهار العمران فإنه يجر معه ذلك التطور العلمي كليا وينتقل إلى حضارة أخرى.

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، ب ط، بيروت 1981، ص 344.

(2) نفسه.

ويؤكد "**ابن خلدون**" أن العلم إنما يولد بوصول الحضارة إلى القمة كما شهد ذلك حينما استبحر عمرانها واستفحلت حضارتها فاستحكم الحكماء والعلماء، وولكن بمجرد أن يخبو لهيب هذه الحضارة سرعان ما تتم عملية إجهاض العلم والفكر، ومن ثمة نتوصل إلى أن العلم إنما هو مرهون بالتأسيس وإجهاضه مقرون بالانحطاط الحضاري، وهذا ما يؤكده فيلسوف المقدمة في أكثر من موقع. وإنما الفلسفة ووعيها ليسا بمغايرين لما سبق ذكره، إذ إنها ظهرت بأصولها السبعة(*) بما كان يسمى بـ"**علوم الحكمة**" التي ظهرت - كما يقول ابن خلدون - في بلاد الفرس، فقد كان نطاقها متسعا وشأنها عظيما، لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك.

لقد كان موقف المسلمين موقفا رافضا لهذه العلوم وهذا ما تشهد به حادثة "**سعد ابن أبي وقاص**" وتشاوره مع "**عمر ابن الخطاب**" بشأن تلقينها للمسلمين، (أقصد **علوم** الحكمة) إذ كان رد هذا الأخير أن "اطرحوها في الماء، وبهذا تبلل العلم والحكمة الفارسيان، بينما كان للمسلمين حظ في تعويض فقدان الحكمة الفارسية بالحكمة اليونانية، التي بقيت في دواوينها وصحفها طوال سيطرة القياصرة النصرانيين الذين امتد حكمهم إلى الشام، وبعد ظهور الإسلام وتغلبه على الرّوم، بدأت عملية اغتراف المسلمين من **علوم** اليونان التي ظلت كامنة بين طيّات صفحاتها طيلة الزمن الذي دامت فيه لدى الروم.

نستنتج من هذا أن العامل الحضاري وتطور المسلمين جعل العامل السياسي يتحرك لملئ الفراغ بعد توفير الاستقرار فأرسل "**أبو جعفر المنصور**" إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم (الرياضيات) مترجمة، فبعث إليه بكتاب "**إقليدس**" وبعض كتب الطبيعيات..."[1] ثم ليظهر المأمون برغبته الجامحة في العلم موفدا الرسل على ملوك الرّوم في استخراج علوم اليونانيين، وانتساخها بالخط العربي، ليتبنوا مواقف معينة لـ"**أرسطو**" ويرفضوا أخرى وكان من أكبرهم "**أبو نصر الفارابي**" و"**أبو علي ابن سينا**" و"**ابن الصائغ الأندلسي**"(**) و"**سعد**

(*) يحدد ابن خلدون أصول الفلسفة في سبعة أصول هي: المنطق/ الارتماطيقي/ الهندسة/ الهيئة/ الموسيقى/ الطبيعيات/ الإلهيات.

(1) المقدمة، المصدر نفسه، ص 381.

(**) ابن الصائغ الأندلسي هو ابن باجة والباجة تعني الفضة في لغة مسيحيي الأندلس.

التفتازاني"(*) الذي كان ضليعا في العلوم الحكمية وذو قدم عالية في سائر الفنون العقلية، **فهل في حضور هذه الأسماء واستلهامها للحكمة اليونانية بأنواعها وأصولها دلالة على أن الوعي العربي والإسلامي وعي فلسفي محض؟ أم أن هناك طرفا آخر يكون بمثابة قطب مقابل/ معارض ضمن ثنائية الوعي العربي الإسلامي؟ وما هو؟ وبشكل أكثر إجرائية: هل الخطاب المهيمن في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب فلسفي أنطولوجي أم هو خطاب فقهي، ديني؟**

الوعي الفلسفي الإسلامي: وعي هجين(**)

مؤثرات الآخر في الفكر الإسلامي:

بالرغم من أن التأريخ لتاريخ الوعي الفلسفي، وحضور أول فيلسوف مسلم، لم يكن إلا في العصر العباسي الثاني، إلا أن العصر العباسي الأول (750م - 846م) هو المرجعية الزمنية والمعرفية الأساسية لعلوم العرب والمسلمين في اكتساب مختلف المعارف اليونانية:

الفلسفة/ الكيمياء، وقياسا على هذا فإن [الدولة العباسية] العصر العباسي هو العصر الذهبي في نظر المسلمين والفلسفة الإسلامية، فبدلا من الشعار الذي تبناه الأمويون: "**القرآن يهدم ما قبله**" استعاض المسلمون بمقولة أخرى تضاف إلى القرآن والحديث علوم الحكمة: " الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من سمعها ولا يبالي من أي وعاء خرجت" وأيضا الحديث الذي مضمونه "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". **هذا ما دفع** بالعقلية العباسية على النقيض من سابقتها إلى استلهام مختلف

(*) ابن التفتازاني: سعد الدين، ولد في تفتازان بخراسان (1322-722) ومات في سمرقند (1390-792). كان حجة في المنطق والكلام، وماوراء الطبيعة والفقه والبلاغة. له شرح "الرسالة الشمسية" للخطيب القزويني، وكتاب "المواقف للإيجي" وله نقاشات عديدة في مسائل الحرية والاختيار والجبر.

(**) المقصود هنا تفكيك العقل العربي الإسلامي من حيث التركيبة التكوينية وذلك بالعودة إلى أصول المعتقدات الفكرية العربية التي اغترفتها الحضارة العربية في فترة زمنية ما من مختلف الحضارات المجاورة جغرافيًا وزمنيًا، إضافة إلى الإسلام الذي يشكل حجر الأساس في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك تحت إطار السؤال: عمن أخذ المسلمون تلك المعارف؟ وهو سؤال نيتشوي في أصله قبل أن يكون سؤالا هيدغريا أو دريديا.

العلوم من الشرق إلى الغرب بداية من **الحكمة الفارسية** باستنادها على سواعد الفرس(*) علـى اعتبـار أنهـم ذوي حضـارة عريقـة، والفلسـفة كانت هـي ملتقى العلـوم، فقد كان الفيلسـوف جامعا لمختلفها من حكمة، طب وحسـاب، هندسـة وموسـيقى وعلم نجوم إلـى جانـب الصفـة الغالبة فيه(**) بالإضافة إلـى مختلف الثقافات الأخرى من: **نصرانية** التي ظهرت فيها الفلسـفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسـة الإسكندرية، وقد امتزجت فيها فلسفة اليونان بالروحانية الشرقية.

أمـا الثقافـة **اليهوديـة** فقد تم حصرها في الجانب العملـي، الاقتصادي: الصرافة، الدّباغة والأمور التجارية... وقد كان للتوراة والتلمود (شـرح التوراة) تأثيرا في كتب التفسـير والقصـص الدينيـة الإسـلامية، إضافـة إلى الطب اليهـودي، أما ثالثـا فالثقافة **الهندية** التي ظهر تأثيرها في العديد من الجوانب ذات الصلة الوطيدة بالفلسـفة ومنها الرياضيات، الطب، النجوم والإلهيات، فأُخذَ عنهم الحساب و"الأرقام الهندية " فمن جهـة الحسـاب والنجوم نجد شـهادة "**الجاحـظ**": "أما الهنـود فوجدناهم يقدمون في النجـوم والحسـاب ويقدمـون فـي الطب ولهم أسـرار الطب"[1] زيـادة على ذلك فإن مذهـب التناسـخ هندي المصدر، أما من ناحيـة الإلهيات نجد تأثرا كبيرا من التصوف الإسـلامي بدعـوة الهنـود إلى الزهـد ووحدة الوجود (**ابن عربي**) وكلامهم عن سـعي النفـس إلـى الكمـال، ولثقافة **الصائبية** التي علّمت أن الكواكب هي أجرام ذات أرواح وهذا ما يحضر في معتقد "**إخوان الصفا**" و"**الفارابي**" و"**ابن سينا**" مما أدى إلى ظهور علم التنجيم.

كمـا يرجـع الفضـل للثقافة **الفارسـية** في نشـر الـرأي والقياس في الفقه والتفسـير وإضعاف التقليد بعد أن بسـطوا نفوذهم في "**العصر العباسـي**" وعنهم ورث المسـلمون أسـاطير آلهة النور والظلام(***) أما **المانوية** فليسـت سـوى انعكاسـا أو صورة مرآوية

(** يكمن الفرق بين الحكمة الفارسية الأولى والثانية في أن الأولى كانت في مؤلفات صماء أما الثانية كانت حكمة متنقلة عبر عقول حكماء الفرس ذاتهم.

(**) قد يغلب على أحد علم من العلوم دون الآخر فيسمى به: فإذا غلب عليه الطب سمي طبيبا وهكذا دواليك.

(1) عبده الشـمالي: دراسـات في تاريخ الفلسـفة وآثارها ورجالها، دار صادر، الطبعة الخامسـة، بيروت 1979، ص 141.

(1) (*) مزدا إله النور وأهرمان إله الظلمة.

للزرادشتية، تؤمن بثنائية القوة في العالم، تزعّمها "ماني" لتبدو لنا **المزدكية**، وي متأثرة بمذهب "**أفلاطون**"، في انتشار الخيرات والنساء (فكرة المشاعية) حتى تزول الأحقاد والحروب، كما عرف الفرس أيضا فكرة المهدي المنتظر/ المخلّص Le salvateur الذي يقضي على الشر في العالم وينشر الأرض خيراً وعدلاً وسلاما(*).

علاوة على هذه التيارات الثقافية المتواكبة، ساهمت مجموعة أخرى من المدارس في تشكيل الوعي الفلسفي العربي الإسلامي ومن بينها: مدارس **السريان** الذين تحكموا جيدا في اللغتين: اليونانية نتيجة لاحتكاكهم بمدرسة الإسكندرية، بعد أن احتل الإسكندر سوريا، وانتشار الثقافة اليونانية مكانذاك، إذ تمت ترجمة وتدريس العلوم اليونانية والفلسفية، وعلى الأخص "**منطق أرسطو**" إلى السريانية في القرن الخامس الميلادي، ثم انتشرت "**الأفلاطونية المحدثة**" في **بلاد** فارس وجوارها، وبقيت هذه الإنجازات إلى غاية تأسيس مدرسة **بغداد** في أوائل القرن السابع، وترجمت أيضا مؤلفات "**جنديسابور**" ومدرسة **أنطاكية** في عام 270 ميلادية بتعليمها للفلسفة الأفلاطونية والخطابة باللغة اليونانية التي انتشرت في سوريا.

لقد ساهمت عملية النقل مدة طويلة امتدت إلى العصر العباسي الثاني واشترك فيها إلى جانب السريان جماعة من الفرس والهنود وبدت في ثلاثة أطوار:

الطورالأول: يبدأ بخلافة أبو "**جعفر المنصور**" وينتهي بـ"**هارون الرشيد**" ويتميز بترجمة كتب الطب والنجوم والتنجيم، لا وجود فيه لفكر فلسفي محض.

الطور الثاني: يمتد ابتداء من خلافة "**المأمون**" وينتهي في أواخر القرن العاشر ويمتاز بترجمة الطب والرياضيات والفلسفة ويتضمن بوادر ظهور الفكر الفلسفي.

الطور الثالث: ويقع في أواخر القرن العاشر وما يليه وقد كثرت فيه ترجمة كتب المنطق والطبيعة والتفسير الفلسفي وسواها[1]إذ يبدو فيه الفكر الفلسفي متجهاً نحو الاكتمال.

(*) تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن هذه الفكرة نجدها مكرسة بصورة جذرية لدى الفرقة الشيعية/ الإمامية الإثناعشرية التي تنتظر بشوق ظهور الإمام المهدي وتلكم هي نهاية التاريخ في الفكر الشيعي وهي فكرة تأخذ بعدها الفلسفي.

(1) عبده الشمالي، المرجع نفسه، ص 153.

الإسلام: ثقافة فقهية

كان شـعار الذهنية الأموية شـعارا محافظا، إن لم نقل منغلقا على تقبل أية علوم أخرى أو ثقافات وافدة من الخارج، وهذا ما يشكل من جهة ثانية موقف الدولة الإسلامية آنذاك تجاه استقبال ثقافة الآخر انطلاقا من مبدأ الاختلاف الفكري والعقائدي، وقياسا على رأي " **ابن خلدون**" فالعمران المتميز بالحروب والفتن تقلّ فيه العلوم والإبداعات الفكريـة وكان بالفعـل أن اكتفـى هـذا العصر فقـط بالذهنيات الحافظة للقرآن ومسـتندة علـى الحديـث النبوي وفقا للشـعار المذكور أعلاه "**الإسـلام يهدم ما قبلـه**"[2(1)] وبالتالي فقـد انتشـرت عاطفـة سـلبية تجـاه كل ما يمثـل ثقافة وافدة، لاإسـلامية، وسـائر العلوم الأخـرى، وراح النـاس يهتمون بدراسـة علوم القرآن من تفسـير: "إلـى أن كتبت العلوم ودونـت فكتبـت فيمـا كتب من العلوم وصارت صناعـة مخصوصة وعلما مفردا وتناقله الناس بالمشرق والأندلس..."[3(2)] ويرجع هذا الاهتمام بعلوم القرآن إلى التوافق اللساني المشترك بين "**القرآن الكريم**" وبين الموقع الذي نزل فيه، فجاءت دراسته سهلة ممتعة، علمـا أن اللغـة القرآنيـة كانـت متداولـة علـى السـليقة بين العـرب، فلم يجـدوا صعوبة في تناوله، وراحوا يخوضون في علم التفسـير ودراسـة المتقدم والمتأخر منه، الناسـخ والمنسـوخ، وانتشـرت مختلف العلوم المحايثة له شـرحا وتفسيرا من من طرف كلّ من أمثـال: "**الطبـري**"، "**الواقـدي**" و"**الثعالبي**" وبفضل تلك الدراسـات نشـأت علوم البيان مـن: لغـة وأحـكام الإعـراب وبلاغة فـي التراكيب ووضع كل ذلك فـي دوواوين جعل العلوم في تقدم – العلوم المنحصرة في مجال الدين فقط كعلم اللسان ـ وطرق تداول الخبر [السند] وهو ما ساهم في تأسيس "**علم التاريخ**" الذي كانت بدايته الأولى تتمثل في الآثار المنقولة عن الأجيال السابقة من تفاسير متعلقة بـ: الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات.

لقـد كانـت العرب تتمتـع بعقليـة حافظة/ تراكمية/ تجميعية، وهـذه طبيعتهم حتى قبـل الإسـلام وعليـه فحينمـا كانوا يتشـوقون إلـى معرفة ما تَتُـوقُ إليه النفوس البشـرية في أسـباب المكونات وبدء الخليقة وأسـرار الوجود من الأمور الماورائية التي تتطلب معرفة بالكون والعالم، لا باللغة، فإنّما كانوا يتجهون إلى اليهود من أهل الكتاب الذين

(1) المرجع السابق، ص 149.

(2) انظر ابن خلدون، المصدر نفسه، علوم القرآن من التفسير والقرآن، ص 346.

حملوا معهم أفكارهم التوراتية، التلمودية، حتى بعد إسلامهم (بعد إسلام اليهود). وتبعا لطبيعة العقلية العربية أصبحت العلوم الفقهية ومستتبعاتها(*) هي السائدة، فراحت قدم "**الشافعي**" راسخة في هذه العلوم بحثا عن الوسيلة التي تعينه على معرفة ناسخ الحديث الشريف من منسوخه، وسلامة الأسانيد من العلل الموهنة لها، أي أن كل ما في الأمر يدخل في إطار توخي أعلى نسبة من الموضوعية في نقل الخبر، وهذا الفن إنما يعود إلى ضرورة الاحتفاظ، وحفظ السنن المنقولة عن صاحب الشريعة، وتصنيف الحديث إلى: صحيح وحسن وضعيف، مرسل ومنقطع، معضل وشاذ وغريب حسب إسناده. من هنا يمكن تكوين لمحة حول المصدرين الأساسيين ألا وهما: النص (القرآن) والسنة (الحديث).

أما **الفقه** فهو عملية استنباطية محضة تقوم على استخراج الأحكام من: ندب، كراهية، وجوب، تحليل، تحريم وتكفير. وانتشرت مجموعة من القراء الذين أصبحوا لاحقا يسمَّون بالفقهاء والعلماء، وذلك بعد انتشار العلم في الأمة الإسلامية وراحوا يخوضون في مجالات: الاستنباط، الاستنتاج، والاستخلاص. وهذه النعوت إنما هي من طبيعة عقلية فكرية لا ـ نصية، تعتمد نشاط العقل وإعماله وذلك ما ذهب إليه أهل الرأي والقياس من العراقيين في مقابل **أهل الحديث** الحجازيين، أي الإمام "**أبو حنيفة النعمان**"(**) (80هـ/ 699م - 150هـ/ 767م) في مقابل الإمام "مالك **ابن أنس**" (93هـ/ 712م - 179هـ/ 795م) وإنما يحصل إصدار هذه الأحكام من القرآن والسنة، ثم أصبح الإجماع مصدرا من مصادر التشريع على اعتقادٍ من أن عصمة الجماعة تُخوِّل لها إصدار أحكام وفقا لمستندٍ ما، والقياس: قياس الأشباه بالأشباه. هذا الأخير قد بلغ ذروته مع "**الشافعي**" (150هـ/ 767م - 204هـ/ 820م) ولكنه من جهة أخرى، أي من ناحية الفقه، توقف وأطال وقوفه لدى "**الشافعي**" إذ لم يَخُضْ أحد من بعده في مغامرة التوظيف العقلي(***) على مضمون ما جاء في المتن النقلي: لا غرابة - يقول عبد الله العروي ـ في نظر "**ابن خلدون**" إذا جاء "**الشافعي**" بعد "**مالك**" وجاء "**ابن حنبل**"

(*) المقصود هنا: علم اللغة - اللسان - النحو - التراكيب - البلاغة/ علوم البيان العربي.
(**) كان النعمان يجتهد في الفقه، ويقول بالقياس، وبالرأي في الأحوال الضرورية. (انظر معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي)، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1997.
(***) ينبغي ها هنا استثناء، إضافة إلى الشافعي، الشاطبي من هذا الحكم أيضاً.

(241هـ/ 755م) بعد "**الشافعي**"، ولكن ماذا يمثل هذا التصنيف لهؤلاء الفقهاء؟

لا شك أنه وبمجرد قياس زمن ظهور الـ "**قياس**" مع "**الشافعي**" يتضح لنا أن الأمر ليس بغريب، فـ "**مالك بن أنس**" يمثل مرحلة ما قبل القياس، وهي مرحلة قد تكون بريئة إلى حدٍ ما تجاه رفضه أو قبوله، بينما يشهد القياس (الإعمال العقلي) في الشريعة، أوج نتوءه مع "**أبي عبد الله ابن إدريس الشافعي**" وهذه المرحلة هي ما يمثل لنا مرحلة تطور العقل باعتباره يوظف المنطق، ومن أهم الأوجه، التي ظهر بها المنطق: القياس الذي هو أحد الدعائم الرئيسية له، وبناء على ذلك فإن مرحلة، أو الفترة التي ظهر فيها الفقه مع " **مالك ابن أنس**" هي مرحلة ما قبل القياس ومع "**الشافعي**" عرفنا مرحلة القياس فماذا عن الحديث حول مرحلة ما بعدية بالنسبة للقياس؟

الفيلسوف الفقيه: في مقابل الفقيه المتفلسف

هنا تكمن قسوة الموقف تجاه القياس وبالتالي العقل، إذ نجد كلا من "**ابن حنبل**" "**ابن حزم الأندلسي**" 383هـ/ 994م - 455هـ/ 1064م) و"**الغزّالي**"(450هـ/ 1059م - 501هـ/ 1111م) وحتى "**ابن تيمية**" (661هـ/ 1263م - 728هـ/ 1328م) أو من يمكننا أن نصطلح حول تسميتهم بأئمة التقليد/ المتمسكين بتقاليد السلف، حيث سيعرف القياس معهم أسوأ ما عرفه من مواجهات من قبل وهو ما يقول حوله "**عبد الله العروي**": "ظهور القياس أمر طبيعي، وظهور المعارضة له أيضا أمر طبيعي"[1] وهذه السنة قد سنها "**ابن حنبل**" الذي كان فقط يعتمد الحفظ وظاهر القرآن، مع تحفظ شديد تجاه القياس، إن لم نقل رفضا كليا له، كما يستطرد "**عبد الله العروي**" في هامش كتابه المذكور حول ذلك التناقض بين الحنابلة بمعية أصحاب الظاهر، يتنكرون للقياس، بل يفرون منه، ثم يستخدمونه، وهذا ما هو ملاحظ لدى "**ابن حزم الأندلسي**" و"**ابن تيمية**" فنجد "**ابن خلدون**" يدافع عن القياس من جهة أنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[2] وهنا نلاحظ وبشكل ملفت أن "**ابن خلدون**" يتبنى "**علم الكلام**" وهو أقرب إلى الخطاب الفلسفي منه إلى الخطاب الفقهي، وكل ذلك ليس إلا من أجل الرد على

(1) انظر عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص 204.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 363.

"المبتدعـة"، بالرغـم مـن أن التعريـف تبدو عليه هبّـاتُ الموضوعية، وهذا لا يجعل منه فيلسوفاً بل إن كل ما رمى إليه هو فقط مجرد الانتفاع. إنه يسعى فقط إلى توظيف علم الكلام مدة زمنية، لوقت معين، ثم يعود إلى فقهيته السلفية الثابتة، فهو بعد أن يؤكد أن موضـوع علـم الكلام عنـد أهله إنما "هو العقائد الإيمانيـة"[1] بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك عن تلك العقائد إلى درجة أننا نشعر أنه أصبح يؤيد هذا الفن، ولكنه سرعان ما يعود ويؤكد أن "علم الكلام غير ضروري لهذا العهد إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا"[2] ومن هنا نفعيته وخلفيته الفقهية ورفضه للعقل النظري/ الفلسفي/ المنطقي في الفقه.

إن جملة المفاهيم التي تدور في فكر المفكر، إنما هي ناتجة عن طريق في التفكير معينة، سواء أكان هذا المفكر فيلسوفا أو فقيها أو جامعا بين كلا الصفتين، فكيف يمكن تمييز هذا من ذاك؟

توجد، في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، نماذج عديدة من كلا الاتجاهين:

اتجـاه أول يبـدأ مـن "**الكنـدي**" إلى "**ابن سـينا**" مرورا بـ"**الفارابـي**" و"**أبو العلاء المعري**" حتى "**إخوان الصفا**" من بعد انتهاء مرحلة "**الشـيخ الرئيس**" وهو خط تدعمه "رؤيـة" المأمـون (الحلـم)، فنجد الكندي مثلا يخوض في مسـائل توفيقية بين الحكمة والديـن إذ بحـث أولا فـي: الله: والله عنده واحد وعلة وحدة المخلوقات ومن ثم علة وجودها فهو خالقها بالمعنى الدقيق للكلمة.

أمـا الفقيـه المتفلسـف يشـتغل بالفلسـفة من أجل مهمـة واحدة **هـي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين**. بالتالي فحضور الدين من هنا هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، هذا إن كان هناك حضورا فلسفيا، انطلاقا من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة/ كبحث أنطولوجي نظري: البحث في الإلهيات. وهذا يوجهنا إلى ضرورة الحديث عن المنهج المستخدم في كلا البحثين من كون أن المنهج الفلسفي منهج عقلي محض أما المنهج الفقهي هو منهج عقلي مقيد كما نعثر عليه لدى "**الغزالي**".

---

(1) المصدر نفسه، ص 369.

(2) نفسه، ص 370.

الفيلسوف: الخطاب الأنطولوجي

أما عن أول شخصية جسدت الفلسفة بما هي فلسفة إسلامية نجد "**أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني**" وسائر مؤرخي الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يؤكدون على أن "**يعقوب ابن إسحاق الكندي**"(*) هو أول فيلسوف مسلم وفقا لما تم تداوله من روايات عبر العصور "... ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً..."[1] وقد نال نصيبه من الترف من قبل حكام الدولة العباسية آنذاك ممثلة بـ"**المأمون**"، كما أنه كان من المترجمين الذين ذاع صيتهم العلمي، وأصبح لهم باع في التحكم بالترجمة كبير، من أمثال: "**حنين بن إسحاق**" و"**يعقوب بن إسحاق الكندي**" و"**ثابت بن قرة الحرائي**" و"**عمر الفرخان الطبري**" وذلك وفقاً لما قاله "**أبو معشر**" في كتاب المذكرات من كون أن هؤلاء الأربعة هم حذّاق الترجمة في الإسلام.

نجد في هذا العصر أيضا فيلسوفا مسلما آخر ألا وهو "**أبو نصرمحمد بن طرخان الفارابي**"(**) أو المعلم الثاني كما يلقبه الكثير - فأرسطو هو المعلم الأول - حتى قيل فيه إنه من بين حكماء أربع هم: "**أرسطو**"، "**الإسكندر**"، "**أبو علي بن سينا**"، إضافة إليه، بعدما بلغ وعيه الفلسفي أعلى الدرجات ففسر كتاب "ما **بعد الطبيعة**" لـ"**أرسطو**" وها هو ذا "**الشيخ الرئيس**" يشهد له بفضله عليه: "أيست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتابٍ لأبي نصر في هذا المعنى فشكرت الله تعالى على ذلك"[2]وتميز إلى جانب ذلك بشرح الكتب المنطقية وإظهار غامضها من صناعة التحليل وأنحاء التعليم فهل يمثل "**الفارابي**" فعلا لحظة وعي إسلامية ذات طابع فلسفي أو ما يسمى بـ"**الوعي الإسلامي**" بالمعنى الأنطولوجي للمفهوم أي بطابعه الفلسفي؟

يضع "**الفارابي**" كلا من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة، متبنيا التصور الأرسطي، ليوضح ميلاد الفلسفة من بين طيات رحم تصنيفه للعلوم، فنجده يصنف هذه العلوم إلى:

(*) أنظر: أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، (ب ط)، بيروت، ص 502.

(1) الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 502.

(**) انظر: المصدر نفسه، ص 523.

(2) المصدر نفسه، ص 523.

1. علم اللسان.
2. علم المنطق.
3. علوم الرياضة.
4. الطبيعة وما بعد الطبيعة.
5. علم السياسة والفقه والكلام.

وهذا وفقا لما قاله في "**إحصاء العلوم**": "قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه، ونجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التعاليم وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الإلهي وأجزائه والخامس في العلم المدني(*) وأجزائه، وفي علم الفقه وعلم الكلام". نستنتج من هذا التصنيف الذي يقدمه "**الفارابي**" أن الفلسفة تحضر في مختلف مراتب هذه التصنيفات، إذ نجد المنطق وهو الترسانة التي على الحكمة أن تتسلح بها، ثم ما بعد الطبيعة وهي العلم الإلهي، الذي يختص على غرار الفلسفة اليونانية، أو ما يسمى بالعلوم النظرية في مقابل العلوم العملية التي هي: علم السياسة وعلم الكلام اللذان ينتميان إلى الجانب الممارساتي أو العملي ليعكس بذلك الوعي النظري على الواقع.

من خلال هذا التصنيف الفارابي، نسجل أول نقطة لصالح الوعي الفلسفي الإسلامي وهو ما يسير عليه كل من "**إخوان الصفا**" وخصوصاً "**أبو علي ابن سينا**". هذا ونجد أن التأكيد على ضرورة الفلسفة له من الأهمية بمكان، ما يجوِّز له صلاحية الاحتفاظ بامتلاك سبيل السعادة الإنسانية، إذ هي تُنال ليس لأيٍّ كان: "ولما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية [هبة] بصنعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة..."[1] متبنيا في ذلك نظرية المعرفة الأفلاطونية، بالرغم من تأثره بالمنطق

(*) الأخلاق وعلم سياسة المدينة.

(1) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدمه وعلق عليه: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، الطبعة الثانية، 1987، ص 78/ 77. نقلاً عن الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 80.

الأرسطي، إذ نلاحظ جيدا ذلك التلاحم بين كل من نظريتي المعرفة الإسلامية (الفارابية والأفلاطونية) اليونانية، فالسعادة تحصل عنده بجودة التمييز بواسطة قوة الذهن على إدراك الصواب عن طريق تجاوز الباطل انطلاقا من تبني المنطق الأرسطي وذلك من خلال قوله: "... وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق، أنه حق بيقين، فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل، أنه باطل بيقين، فنتجنبه... والصناعة التي بها نستنفذ هذه القوة تسمى المنطق"[1] واليقين أو الحقيقة هي إلهية - كما يقول نيتشه في الجينيالوجيا - وبالتالي المنطق يؤدي إلى معرفة الله، عن طريق الارتقاء، ومن هنا نسجل أرسطية " **الفارابي**" التي تسعى لخدمة أفلاطونيته أو بمعنى آخر يمكننا أن نقول أنه يوظف " **أرسطو**" في خدمة " **أفلاطون**" حتى يكون هذا الأخير هو المنتهى، متبنيا بذلك موقفه من المدينة، السياسة، الدولة/ المدينة الفاضلة، حتى يعود الإنسان إلى أصله الإلهي. كما يصف " **أفلاطون**" من كون أن الله هو أصل خير وسعادة البشر في جمهوريته الفلسفية وبالتالي فـ: "... الله هو صانع الخير ليس إلا"[2] ولكن كيف يتم التوصل إلى هذه السعادة وعلى أية مركبة يرتقي المنطق لبلوغها؟

يجيب "**الفارابي أبو نصر**": "وهذه الصناعة/ المنطق...وكان أخص الخيرات بالإنسان، عقل الإنسان، إذا كان الشيء الذي به صار إنسانا هو **العقل**"3[3] وعليه يعتبره "**أبو نصر**" نعمة، بل الأفضل من بين سائر النعم التي يتمتع بها الإنسان وانطلاقا من هذه الملكة تنبجس جملة من المفاهيم الفلسفية التي ليست ضئيلة الصلة بالخطاب الفقهي.

وعي الفقيه: العقل التكفيري.

نطلق مفهوم "**العقل التكفيري**"[*] على جنس الفقهاء الذين يتعجلون ويستعجلون إطلاق أحكام مجانية وفورية بل أحكام خاطفة بدون التعمق في آراء الفلاسفة واستجلاء جوهرها. إن "**العقل التكفيري**" هو سمة المشتغل، أو بالأحرى المنتقد لمسائل الفلسفة،

(1) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس، (ب ط)، بيروت، (ب ت).
(3) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(*) العقل التكفيري: هو تلك الذهنية الفقهية الجامدة التي لا تتفاعل ومعطيات العقل النظري، وتستعجل بإصدار أحكام التكفير على الفلاسفة، سرعان ما تلاحظ تلك الروح الفلسفية التي تتطلع إلى البحث في المجرد.

انطلاقا من منهج مقيد حتى ولو كان عقليا بطبيعته كالمنهج الذي اتبعه "**أبو حامد الغزّالي**" فهو في نظريته للعقول نجده يذهب إلى تقسيمها إلى ثمانية أقسام هي: **العقل الذي يريده المتكلمون**: وهو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، **والعقل العملي**، **والعقل المستفاد والعقل النظري**، **والعقل الهيولاني (العقل بالقوة) والعقل بالفعل والعقل الفعال**. هذه هي أنواع العقل التي يقر بها " **الغزّالي**"ولكنه لا يخوض فيها جميعا، بل إنه يعتذر عليه، أو يصمت عن، الخوض في: العقل الفعال والعقل الكلي.

هذا موقف متخوف يتحايل لعدم البحث في ما فوق العقل الإنساني ولا يخوض ولا يبدي رأيه هو فيه، بل يكتفي "بذكر أقوال الفلاسفة ويشرح آراءهم في هذه العقول دون أن يضيف أي شيء من عنده"[1] فيقدم مثالا ساخرا حول التأكيد على عدم قدرة الإنسان معرفة الحقيقة فيقول: إذا كان التصور يحصل بالحد، ولكل من أجزاء الحد حد ينبغي أن تسبقه معرفة أجزائه، إذ أية فائدة من القول أن العسل هو جني النحل لمن لا يعرف الزهر والنحل والجني والعسل. هذا مثال حول عدم قدرة الإنسان على فهم أمور ما بعد الطبيعة، وعلى هذا السبيل فإن أبا حامد يتجاوز الحديث عن العقل الفعال والعقل الكلي، بل يرى أن الكلام بحدود لا تقابلها أجزاء يشعر الباحث بأنه يدور في دائرة مفرغة وأنه يتخبط في سلسلة من الأسئلة محكمة الحلقات لا خلاص له منها، لذا فلا غرابة من أن يحدد هدف تهافت الفلاسفة في الرد على الفلاسفة ويقصد (الفارابي وابن سينا..) دفاعا عن أصول الدين/ الإسلام، وأوّل دليل على رفضه الخطاب الفلسفي هو دليل لغوي شكلي/ صوري، إذ حينما يتحدث عن العلوم الإلهية نشعر وكأنه يجلس مكان قاضي التحقيق والفلاسفة مكان قفص الاتهام فيقول: "ولو كانت علومهم الإلهية"، و"لو ناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق..."[2] ونجد دلالة قوية على أنه يقيس كل ما يقرأه بمقياس الدين أي بمقياس ثنائية الفلسفة/ الدين أو بمقياس فيلسوف/ فقيه، وإذا كان الأمر غير ذلك فما الذي يقصده بالتحدث عن الفلاسفة من دون أن ينتمي إليهم، وكأنه يتنحى جانبا ليفضح ما افترضه هؤلاء. هذا من ناحية الشكل،

---

(1) فكتور سعيد باسل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، (ب ط) - (ب ت).

(2) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة - مصر، (ب ت)، ص 60.

أما من ناحية المضمون فيبدو ذلك الرفض التام من جهة أخرى للفلسفة حول ما توصل إليه الفلاسفة من آراء حول قدم العالم وحدوثه وحول النفس، فكلها آراء غير حقيقية مصدرها التخمين وذلك بدليل اختلافهم في الوصول إلى نتائج واحدة/ متفق عليها ومن ثمة فإنه يشك في قيمة هذه الحقائق التي توصل إليها ليتعدى الشك إلى وسيلة بلوغ هذه الحقائق فهو بعد أن يؤكد على تناقض آرائهم في قوله: "ولو كانت علومهم الإلهية متفقة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية" يذهب إلى انتقاد آلية البحث عن الحقيقة - المنطق - فيقول: "ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"غاطيغوراس" لم يتمكنوا عن الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهة"[3][(1)] ولكن أقصى ما وصل إليه "**الغزالي**" في خطابه لم يكن يخدم سوى تلك اللحظة المنتظرة لديه ألا وهي **تكفير الفلاسفة**، فراح يردّ عليهم بسلاحهم - المنطق - مع أنه يعترف بقصوره ويشرح أقوالهم حول القدم والحشر والعلم ثم يفندها، وفي الأخير يقولون في خاتمة الكتاب (تهافت الفلاسفة): فإن قال قائل: قد فضلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب قتلهم لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحداها: مسألة قدم العالم.

الثانية: قولهم أن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات...

الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها...(وهي المسائل: الأولى، الثالثة عشر والسابعة عشر)[1][(2)].

نخلص من هذا إلى التركيز على مفهوم الـ "**تكفير**" وهو ينحدر من الدين أكثر منه من الفلسفة، بل هو ينتمي إليه دون تلك، وعلى هذا فإن "**الغزالي**" وفي مغامرته في **تكفير الفلاسفة** نجده يخدم فقيته التي تنطلق من استنباط الأحكام: كالتحليل والتحريم

---

(1) ابن رشد: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة - تحقيق الطبعة الأولى: موريس بويج وتصدير الطبعة الرابعة: ماجد فخري، دار المشرق، 1990، ص 254.

وعليه فإنه لولا هذا الهدف لأمكننا الحكم على "**الغزالي**" أنه ما أمكن له أن يخوض في مناقشة مثل هذه المسائل إلا دفاعا على الدين، وعن موقفه من الدين، ومن ثمة أمكننا الحكم عليه أنه ليس فيلسوفا ولا يجب تصنيفه ضمن قائمة الفلاسفة(*)، بل يبقى مجرد فقيه متفلسف وأكبر دليل على ذلك هو عدم قبوله الكلام عن "**العقل الفعال**" و"**العقل الكلي**" بينما يتبناه " **الفارابي**" و" **ابن سينا**" وغيرهما بكل رحابة واحتفاء.

الفيلسوف الفقيه: في عين الفقيه المتفلسف

في خضم هذه الصراعات تتولد لدينا هذه الثنائية التي تنم عن تباعد طرفيها كالابتعاد الحاصل بين السماء والأرض، إذ تحصلنا على خطاب فلسفي يوظف الفقه من أجل خدمة الفلسفة وخطابها، هذا الأخير الذي يتكون من جملة مفاهيم ذات طبيعة مشتركة إنما هي ناتجة عن طريقة في التفكير معينة، والشيء ذاته في مقابل الزاوية الأخرى، زاوية الفقيه، الذي يعمل على إصدار أحكام بعينها، فنجد مفاهيم الفيلسوف وأحكام الفقيه متباينة:

أحكام العقل الفقهي:	مفاهيم العقل الفلسفي:
- حرام	- قدم
- حلال	- حدوث
- كفر/ كفار - خفاء	- الصانع/ المحرك الأول
- إيمان - خرق	- العالم
- واجب الوجود	- الهيولي (القوة)
- ممكن الوجود	- الفعل
- إحصاء - حجاب	- الزمن
- تقليد - الحضرة الإلهية	- الحركة

(*) كانت تنقصه تلك المغامرة الفلسفية والجرأة الأنطولوجية في تناول الأمور بالعقل، ولعل هذا لأمر يرجع إلى طبيعة العقل الأشعري المحافظ المتحفظ في أفكاره وآرائه الأنطولوجية في مقابل العقل الشيعي المتميز بالإقدام على مثل تلك العقليات بكل رحابة وترحيب وبدون اهتزاز إيمانه بالله.

- جائز - طرق الترقي	- العقل
- الجهات - إشراق	- صورة
- أرباب الذوق	- مادة
- الارتقاء - العارف	- أسطقسات
- الأرواح الأرضية	- الواجب
- الأرواح البشرية	- الممكن
- الأرواح البشرية النورانية	- فيض
- الروح النبوي	- روح
- أزل - ظلمة	- الجهات
- أسرار الأنوار الإلهية(*)	- خلف(**)

على هذا نجد الفقيه المتفلسف يشتغل بالفلسفة من أجل مهمة واحدة هي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين، بالتالي فحضور الدين، من هنا، هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، فيمتد مساره إلى غاية "**ابن خلدون**". هذا إن كان هناك حضورا فلسفيا انطلاقا من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف، ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة، أي جانب البحث في الإلهيات، لذلك فإن رأي "**ابن خلدون**" واضح تماما إذ نجد رأيه بخصوص هذا العلم سلبيا، في أن مدارك العقل منتهية وتدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، بل أنه يقبل أن تعارض الشريعةُ العقلَ، وعزله عن أية محاولة لما جاء به صاحب الشريعة، بل الاعتقاد والسكوت عما لم نفهمه هو الأفضل وبهذا جاء نفي "**الغزالي**" و"**ابن خلدون**" نفيا تاما للتأويل وترك العقل يتخبط في تناقضاته بخصوص كل تلك المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية.

نلاحظ أن جملة المفاهيم هذه - المذكورة أعلاه - جاءت متعددة بين مفاهيم منطقية كمفاهيم: خلف/ واجب/ ممكن/ صورة/ عقل (= على أساس أن العقلي منطقي)

(*) بخصوص هذه المفاهيم عند ابن رشد أنظر كتابه تهافت التهافت، المصدر نفسه.

(**) بخصوص هذه المفاهيم عند الغزالي أنظر: مشكاة الأنوار ومختلف مؤلفاته. الغزالي: مشكاة الأنوار، شرح ودراسة الشيخ عبد العزيز عز الدين ومصفاة الأسرار، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1986.

إلى مفاهيم أنطولوجية كـ: فيض/ روح/ مادة/ عقل/ حركة/ زمن/ قديم/ حادث/ صانع - محرك أول/ عالم/ وجود/ أسطقسات.

هذه هي جملة المفاهيم التي تميز العقل الفلسفي عن العقل الفقهي الذي انتهى إلى **الصوفية السنية** في أكثر أحواله (الغزّالي وابن خلدون كنموذجين واضحين) وأكثر ما يدل على ذلك هو استخدام المفاهيم الفلسفية إلا في حالة الرد القسري/ الإجباري على الفلاسفة، بل بحيث كانت شبكة المفاهيم بل الأحكام الفقهية مرتبطة أكثر ما هي مرتبطة بالأحكام الدينية من: تحليل/ تحريم/ تكفير إيمان/ إلحاد/ جائز/ تقليد، والأكثر من ذلك طغيان الخطاب الصوفي السني ومفاهيمه التي أخذت مساحة أكبر من مثل: الذوق/ الحجاب/ الكشف/ خفاء/ خرق/ حضرة إلهية. وبغض النظر عن المسار الذي أخذه "**الغزالي**" لاحقا فإن تكفيره للفلاسفة تركز أساسا على ثلاثة فرق هي: الدهريين - الطبيعيين - الإلهيين.

فالدهريون هم القائلون ببقاء الدهر وقدمه، وهم يقولون بالمحسوس والمعقول ولا يقولون بالحدود والأحكام (في الإسلام). أما الطبيعيون فيعترفون فقط بالوجود المحسوس وهم أشياع المذهب المادي، فالوجود المطلق لا- حقيقة له عندهم، أما الإلهيون فيقولون بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولكنهم يقولون بقدم العالم فوضعوا إلى جانب الله إلها آخر"[1] وهنا يقع تكفيرهم وذلك بالاستناد على رأي "**ابن حزم الأندلسي الظاهري**" إلى جانب حكم "**الغزّالي**" في ذلك على اعتبار أنهما يقولان أن هؤلاء الفلاسفة كلهم وخصوصا منهم الإلهيون/ العقليون أصابوا من مفهوم التوحيد مقتلا حينما أصبح العالم قديما، فنجد "**ابن حزم**" في الجزء الثالث من مؤلفه "**الفصل في الملل والأهواء والنحل**" يهيئ مقدمة أولى يعتمد عليها "**الغزّالي**" في حكمه في من يكفر ومن لا يكفر إلى أن "من خالف طائفة/ الجماعة في شيء من مسائل الاعتقاد.. فهو كافر... وذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر..."[2]. لا شك في أن هذا الكلام يتماشى مع كلام "**الغزالي**" بل إنه يأخذه منه، كمرجعية ضمنية حتى ولو لم يصرح بها علنا من منطلق فقهي، فنظرية أن الله لا يعلم

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 279.

(2) ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، تحقيق: محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميره، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 291.

الجزئيات وقدم العالم قد أصابت الإسلام في أصوله، ولهذا لجأ إلى تكفير الفلاسفة، إذ إن ما خالف به الإلهيون العقل في نظر "**الغزّالي**" وأمثاله من الفقهاء أنهم أنكروا تلك المسائل الثلاث لذلك كانوا ناكرين لما جاء به الوحي، فهم "**كافرون**" ومن ذوي البدع[1].

مثل هذا الموقف نجده لدى " ابن **خلدون الحضرمي**" في عبارة "فساد منتحليها"، أوليس هذا المعنى بأقرب من مفهوم التكفير مع تغيير في التسمية مع الإبقاء على المسمى/ المفهوم؟

يرى "**ابن خلدون**" أن الفلاسفة المسلون حذوا طريق "**أرسطو**" حذو النعل بالنعل، ومن بينهم "**أبو نصر الفارابي**" و"**ابن سينا**" ممن "أظلهم الله" على اختلاف ما ذهبوا في تفريع مسائلها، بل أنهم يدعون إلى أكثر من ذلك، إلى التخلي عن العلوم الإلهية وما بعد الطبيعة وتكفير منتحليها، إذ هي في رأيه "**علوم ظنية**"/ ترجيحية يقال فيها بالأولى والأخلق بدلا من الحقيقة واليقين، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يتم الاكتفاء بالظن منذ الأول، فلا فائدة من هذه العلوم إذن بما أنها لا ترصد سوى الظن والريب، لا الحقيقة واليقين، والحال إذًا أن اهتمام الإنسان إنما ينبغي أن يكون فقط على تحصيل العلم الحسي وإدراك الموجودات على ما هي عليه وذلك ما يفسره تبنيه للعَقْلَينِ **التمييزي والعملي** ويحذّر الناظر في تلك العلوم أن يتحرز بكامل جهده من معاطبها، بل عليه دراسة الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبَّنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الدين ولكننا نتساءل: ألم تكن الفلاسفة الإلهيون مليئة رؤوسهم بعلوم الدين من حفظ القرآن، وتفسير آياته، ومعرفة فقهية؟ ألم يكن "**ابن رشد**" قاضيا فقيها، ضليعا في الدين، ونحن نعلم ما يجب أن يتوفر لدى القاضي من علوم الشريعة والدين ورغم ذلك دافع عن الفلاسفة وأكب نظره في هذه العلوم؟ فهل كان نظر "**ابن رشد**" قاصرا على الحذر من الوقوع في مثل هذا المأزق؟ هل يعني هذا الكلام أن "**ابن رشد**" تناقض مع ذاته حينما دافع عن أطروحة قدم العالم؟ ومن جهة أخرى ألا يمكن فصل الفلسفة عن الدين والبحث عن حقيقة دينية وأخرى فلسفية بدلا من البحث عن حقيقة مفلسفة للدين وبالتالي يغدو رجل الدين غير رجل

(1) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، 1981، ص61.

الفلسـفة بالرغـم مـن أنـه كان لدينا رجال كثيرون ممن جمعـوا بين كلا العلمين؟ **هل الفلسـفة خطر على الدين؟** لا شـك أن هذا السـؤال هو السـؤال الرئيسي، من بين كل الأسـئلة الأخـرى، الـذي حـاول الفقهاء الإجابـة عنه ولـم يطرحوه رغـم إجابتهم عنه بصيغة الموافقة والتأييد.

نهاية الفلسفة: الكلمة الأخيرة للفقيه...!

لقـد كان الخطـاب الفلسـفي ضحية الخطـاب الفقهي، نتيجة عـدم غوص الفقهاء وتبحرهم في علوم الحكمة، وذلك في لجوئهم إلى الحكم على الفلاسـفة بـ "تسـرع" مفرط، لقد كانوا يمارسـون حركات "خطفٍ" تجاه الأنطولوجيين المسـلمين في الحين الذي يتجهون فيه (الفلاسـفة) إلى تبرير مواقفهم، وذلك ما فعله "**الغزالي**" حينما عجز عن مواجهة الفلاسفة مواجهة فلسفية، فاتجه إلى الدين ليدرّ أحكاما قاطعة، إن لم تكن مسـبقة، فدخوله المباشـر ولجوءه إلى المغالطة حينما ينكر ويرفض، ويقابل إشـكالات بإشـكالات لا يبـرر لـه امتـلاك القدرة علـى الحكم على من يتمتع بمقدرة فلسـفية عليا فـي التحكـم فـي قوانين المنطق، فقد وقع هـو ذاته في تناقض صريح مع ذاته من حيث أنه يضع الوالي المتصوف ويعطيه تلك المكانة التي أعطاها الشـيعة للإمام، وهي تُحِلُّ الوالـي فـي نفـس مرتبـة النبي مع أنه ينكر على الشـيعة تصنيف الإمـام في نفس المرتبة مـع النبـي، ولكـن يبقـى الفيلسـوف "**كافـراً**" في نظر الفقيـه، وهو إعـلان صريح عن "**نهايـة الفلسـفة**" وبدايـة عصر التكفير في نظره، إذ تخيـل أنه بإمكانه الحكم على أعمال الفيلسوف من منظور ديني، وهنا تطرح لنا مسألة الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية: هل تشتركان أم أنهما تقعان كل واحدة منهما على حدى؟

هـذا السـؤال الـذي يجـد إجابة لدى "ابن رشـد" فـي أن "**الغزالـي**" حكـم حكما مسبقا، لأنه لـم يفهم آراء اليونان حول قدم العالـم، إذ إنه أمر راجع إلى معنيين: **القديم بالذات والقديم بالزمان** علما أن "**أرسطو**" أنكر أن العالم محدث بالزمان وبالتالي له علة أولى هي "**الله**". رغم هذه التبرئة لله من طرف "**ابن رشد**" وأنه واحِد أَحد وأن العالـم قديـم بالزمـان فقـط وليـس بالـذات وأننا لا ندري متى تم حدوثـه، إلا أن "**الفقيه**" يصر على تكفير الفيلسوف والنظر إليه نظرة المشركين، ومع هذا نقول أنه لا يحق لـ "**الفقيه**" أن يضع نفسه مكان "**الفيلسوف**" لأن أمور الفلسفة متشعبة وأن الحكم يبقى نسبيا لأنه

يصدر من نسبي(*) ولا يمثل أبدا الحقيقة المطلقة.

ثم يكرس "**ابن خلدون**"(**) ما مارسه "**الغزالي**" من خطاب تكفيري على الفلسفة ومنتحليها معلنا عن انتهاء مسيرة الجدل بين الفلسفة والدين بخطاب فقهي، الذي يحصل على ميدالية الحقيقة ويوقف، بل يقصي العلوم الإلهية من أن يستمر البحث فيها، وهي موقف تنفيري يورث التردد والخوف من مواجهة الفلسفة، بل يجعل المشتغل عليها دائما يتصور الحكم الديني عليه وعلى أمثاله وهو الذي أكسب للفلسفة ذلك الإخفاق السوسيولوجي(***) كما ينظر إليه "**أركون**" الذي يرى أنه لا بد من تخصيص فصل كامل لـ: "**سوسيولوجيا الإخفاق**" الذي حل بالفلسفة، ينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الإسلامي.

إن إنجاز هذا العمل يشكل شرطاً أساسياً ومبدئياً من أجل إدراج الموقف الفلسفي ثانية إلى ساحة الفكر العربي - الإسلامي الذي يرفض الفلسفة، ولهذا وجب القيام بدراسات أركيولوجية معمقة لمعرفة ذلك السبب[1] الذي أدى إلى فشل الخطاب الفلسفي في الماضي/ الفترة الكلاسيكية، وكيفية تلافي هذا الفشل في الحاضر، ولكن إلى حد الآن يبقى المشروع الفلسفي لبناء فلسفة عربية إسلامية فاشلا/ أو على الأقل مُرجأً، بسبب تلك البنية الاجتماعية المنغلقة على نفسها والتي ورثت هذه المواقف من الفقهاء والمتعصبين للدين.

(*) نقصد بالنسبي هنا: الإنسان.

(**) انتهاء الجدل بين الفلسفة والفقه بخطاب فقهي هو خطاب ابن خلدون التكفيري وهو موقف تنفيري من الفلسفة زيادة على أنه يوهن من إرادة البحث عن الحقيقة الإلهية وهو هنا يبدو ظاهريا. ثم إذا كانت الحقيقة إلهية فهل من شيء أروع من البحث عما هو إلهي، والارتقاء إلى التعالي الإلهي والترفع، أوليس هذا هو البحث الحقيقي وكل ما عدا ذلك يعتبر عبثا؟

(***) هذا الموقف الذي ورثته أجيالنا حول الفلسفة هو الموقف الذي تم الترويج له والعمل على نشره منذ قرون عديدة في المجتمعات العربية الإسلامية مما شكل لديهم أزمة/ عقدة البحث في الفلسفة وصدور بعض ردود الأفعال تجاه كل من يمتهن الفلسفة أو يبحث فيها على الأقل، وذلك ابتداء من مجتمعنا لدرجة أننا بمجرد أن نعلن لأحد أننا نبحث أو ندرس في هذا الحقل المعرفي فإن رد فعله يكون النفور بصفة لاشعورية، وذلك راجع لخلفيات متعددة. وانطلاقا من هذا فإن أزمة الفلسفة نعيشها في واقعنا المرّ، قبل أن نعيشها في فكرنا، وهذا راجع حتما لذلك الخطاب المتغطرس الذي أرسى مجموعة من الفقهاء المتسرعين في إصدار أحكام التكفير دون تمحيص فلسفي.

(1) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي/ قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 182.

الإسلامية التطبيقية عند أركون
من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي

د. اليامين بن تومي(1)

تتعاضد هذه الدراسة لتستبين طرق محمد أركون في تخريجه للمسألة الدينية، ضمن حلقة كبيرة هي دراسة الفعل الإسلامي،ذلك أنه يعد من الذين درسوا منشأ الدافع الديني من أساساته التي صيَّرته بضاعة بين جمهور المتعاملين؛ وانتخب من ثمة بعض الفرديات التي تشكلت حدثيات في سماء التواضع التاريخي للفعل الإسلامي، وأصبحت ممثلة للخطاب الإسلامي ككل.

ذلك أن معضلة أي خطاب حين ينصرف من مجال كونه اعتقادا إلى كونه ممارسة/ تمثلاً يصبح محمَّلاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية، لأن الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية الناظمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي.

وبالتالي تنتقل قوة الدلالة من الكتاب إلى الشخص، من وحدة الانسجام الكلية الفاعلة في شرط العصمة إلى كونه فعلا آيلاً للعصمة من خلال فهم الدين.لأن الشخص الديني هو الحامل للخطاب القائم به؛ الفاعل فيه/ الممثل له.

والتمثيل هنا؛هو فعل سيميائي ينقل التجربة الدينية لتستكمل عناصر المشهد للمؤمن القيومي الشهودي المستكمل للحركة الدينية التي تنجر عن تقديس الشخص الديني باعتباره هو ناقل الخطاب فيترتب عن هذا الفعل عزل النص لصالح الشخص من خلال المشروعية الدينية التي يكتسبها الشخص في الجماعة.ومن ثمة يتضافر التوظيف الاديولوجي للشخص الديني مع المنظومة الثقافية القائمة على قالب نمطي للمفهوم الديني القائم في أس الثقافات الشفاهية، الممجدة للنظام البلاغي الرمزي يقول أركون:"من المهم والضروري أن نذكر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في

(1) أستاذ النظرية وتحليل الخطاب في جامعة فرحات عباس، سطيف - الجزائر.

التراث الإسلامي.إن المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي - السياسي) والأنثروبولوجي المحروث من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جدا ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلل وهو يشمل حتي في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة بالتراث المكتوب"[1].

وهنا يتعالق الدين من كونه فعل يعتمد التكرار التاريخي ويرتبط بهدف أسمي مُمَجِّد لفعل الشخص من خلال المتضمن دوما في المتخيل من فكرة المآل/ الهدف الديني وهنا يتشكل الشخص على اعتباره سلطة دينية ومعه تثبت نصوص السيادة العليا نتيجة ايديولوجيا الكفاح التي يشنها الفرد في ترسيخ خطابه. ويصبح الديني فعل معزول عن قيمة المعاش بالمفهوم التواصلي حيث أصبح الإسلام عبارة عن ممارسة دينية معزولة عن الحياة عبارة عن ما أسماه أركون بالقالب الجامد وهنا تريد الإسلاميات التطبيقية:" أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية:

- لقد استرد الإسلام كدين وكتراث فكري حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية"[2].
- ترسخ الإسلامي الكلاسيكي من خلال نموذج تثبت لقيمة الصلاح وفساد الآني مما جعل الممارسة الإسلامية تنم عن فعل تقديسي للقروسطية وجعله فعلا لا تاريخي سكوني فوق الراهني والآني.
- "إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والانجازات التي يقدمها الإسلام عنها، أو بشكل عام أي دين"[3].

لذلك فإن بؤرة الدراسة العلمية للإسلامية التطبيقية تتلخص أساسا في منظورين يلخصها أركون في:

"- كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي،ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الإفتخاري

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط 2، ص 188.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 3، 1998، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 56.

والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن...

- كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية"(1).

لذلك تواجه الإسلاميات التطبيقية الظاهرة الدينية المعاصرة بإستراتيجية متعددة التخصصات، للنفاذ إلى بؤرة الفعل الديني المعاصر من خلال تفكيك الايدولوجيا التي يختزنها الإسلام المعاصر، الذي أصبح خاضعا لأنماط من الفهم ترتكز أساسا حول تشكيل فهم للنص انطلاقا من تغيير الرؤية الكونية التي يحملها النص من أجل الحفاظ على تقعيد واحد للنص الديني.

لذلك فهي – الإسلاميات التطبيقية – تقوم على تفتيت الخطاب ودراسة المركبات المحمولة فيه للوصول إلي نقاط اللامفكر فيه يقول: "فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا. لكن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1- المنسي، 2- المتنكر، 3- واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص. يبقي هذا التساؤل الثلاثي الأبعاد ملحا وحاضر الآن أكثر من أي وقت مضي، لأن المسافة الابستيمولوجية ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في هذا القرن العشرين"(2).

ومن ثمة؛ دراسة المحجوب في البنيات الخطابية للمثلين لتجنب أي اختزال سلبي لموضوع الدراسة يقول أركون ها هنا: "من وجهة نظر إبستمولوجية (معرفية) فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء.إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعني الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة سوف نرى بعد قليل أن اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لا بد منه من لأجل إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الأن بالرغم

---

(1) المرجع نفسه، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 60.

من أهميتها: وهي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي"[1].

وبالتالي فدعوى التجديد تحمله دعوى إلى تجديد الفهم المعاصر،أو إعادة تأهيل الإنسان المسلم مع واقعه، بل بإعادة نقل المركزية كما قلنا لتحرير الإنسان المسلم من الاسترقاق الذي مارسته بعض الشخصيات في التاريخ الإسلامي لكونها شكّلت عناصر جذب كما بيّن نصر حامد أبو زيد في ذلك فيما أسماه "مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد" وهنا طرحه تساؤلاً أكثر من مهم: "من الذي بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟... في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي - أي في صيغته التراثية - لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز التراث، والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع في أرض التراث يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش"[2].

وهنا يقول محمد أركون على دراسة التعاضد بين السلطتين الدينية والسياسية اللتين مارستا إقصاءً للخطاب الذي يمكن أن يُمارس دوراً جزهراً في تحقيق التنوير ومن ثمة صياغة عهد جديد ولكن الخطاب المركزي في التاريخ يمارس نفس الآليات في استعباد ذلك الخطاب وهي حركة ليست للمقاومة فقط بقدر ماهي تحاول الحفاظ على الماضي بجميع بنياته نتيجة مقولة "الاكتفاء بالذات" أو العصمة بالقديم.

لذلك يدعونا أركون التخلص من هذه الظروف البالية التي يري بأن تجاوزها هو الهدف الحقيقي للإسلاميات التطبيقية حين يقول:"لما كان الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية ومحررا من الايديولوجيات الناشئة حديثا فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ومن أسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات السلامية"[3].

ولو تأملنا مرجعية محمد أركون سنجدها تتوزع بين:

- الإلمام بقضايا التراث وعلومه ومناهجه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 57.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 1، 2000، ص 22.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58.

- تحصيل طرق جديدة أو ترسانة منهاجية جديدة لقراءة ذلك التراث.يقول:" إنه ينبغي على الإسلاميات أن تتأمل جيدا هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي. هنا نجد أن مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما:

- ماهو التراث؟

- ماهي الحداثة؟"[1].

إنه يحاول أن يتبنين داخل الخطاب الفقهي ليدمّر وثوقيته بتجديد الدّماء فيه، بل يسعى إلى أنسنة النص وجعله مساوقاً طبيعيا للبشر لأنه -في تصوره- أنتجه واقع العربي الثقافي واللغوي والاجتماعي زمن النبوة، لعل هذا الطرح فيه الكثير من الغرابة على العقل الكلاسيكي الذي طالما احتمى بأسوار اليقينيات، والفرق الجوهري بين العقل المعاصر والعقل التقليدي:" أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هو يصرحون بأن النص هو كلام الله نزل بلغة العرب وطبقًا لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق، ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ، بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النصّ القرآني تعاملاً دنيويا تاريخيا"[2]. وفي فهمه لهذه الاشكاليات نجد نصر حامد أبو زيد قد جمع دراساته ضمن مجال تحليل الخطاب التي بيّن عناصرها فيما يلي قائلاً:

"وثمّة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست سوى خطابات مقلقة أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر نعني حضور هذا الخطاب الآخر - بدرجات متفاوتة بنيوية - في بنية الخطاب الأول (...) القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق أي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه

(1) المرجع نفسه، ص 59.

(2) علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة،المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 2000، ص 183.

بأنه خطاب زائف"[1].

ولكن أركون يتجاوز هذا الاقتراح المنهجي لصالح تجاوز الدعاوي الاستشراقية التي دافعت عن بنيتها الكولونيالية إلى إعادة تمثل مقترحاتهم ضمن معادلة جديدة تقفز فوق الطرح الجغرافي للمجتمعات الإسلامية والمقابلات السطحية بين المفكرين والعلماء التي طرحتها الإسلاميات الكلاسيكية وإنما ينبغي: "تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الإنتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي"[2].

وهنا نلاحظ أن الإسلاميات الكلاسيكية تصبح متضامنة مع الإسلاميات التطبيقية بشرط واحد: "هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد. إنه لم يعد ممكنا تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخانية وبنيوية..إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعويات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى"[3].

ولقد استفاد الباحث من النظريات المختلفة التي حاولت أن تقرر فهماً موضوعيا، حيث حاول أرضنة بعض الأطروحات لفهم بعض القضايا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وأكثر هذه القضايا:

- قضية النص/ المنهج.
- قضية مأزق الخطاب الديني/ حركة الوعي.

إن المناهج الجديدة التي استعان بها محمد أركون أعانته على فهم بعض القضايا التي التبست في تاريخنا الثقافي من خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشكلت آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد، وقد ارتكز محمد أركون على مقولات دفعت خطابه للانتشار أهمها:

- مبدأ عقلنة الخطاب الديني.
- مبدأ أرخنة الخطاب الديني.

(1) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي المغرب لبنان، ص 8.
(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61.
(3) المرجع نفسه، ص 61.

- مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

هذه المبادئ التي جعلت أركون يخوض صراعاً مريراً ضد أنصار الخطاب التقليدي في الثقافة العربية، ولقد تمخضت هذه المبادئ من مجال القراءة انطلاقا من نهج خطاب الحداثة.

إنّ أية حركة للتجديد إنّما تنطلق أساسا من القديم أي من الوعي به وإعادة إضاءة الجوانب المقموعة فيه، الوقوف على جمالية استبعدت إلى الهوامش إمّا لسبب سياسي أو معرفي (فقهي) نحو تحريك الممكنات التي تسكن ذلك العقل لإحداث النهضة الراهنة المنشودة، وذلك بتخليص الإنسان العربي من حالة الهشاشة التي يجدها في التراكيب الكبرى والتناقض الرهيب في الخيارات المنهجية، وضبابية المنطلقات نتاج تعقد الرؤية التي تسكن العبارة المجدد فيها.

لذلك فمحاولة التجديد تتنصل وتتملص من رغبة جامحة نحو عزل الذات عن النص في الترتيب لعلاقة الذات مع الموضوع من جهة، وعلاقة النص مع الواقع من جهة ثانية..لكن الكمون الحاصل في تلك العلاقة عقّد التخارجات المثلي للنص لكون الاخير أصبح مركزية كامنة في التاريخ نتيجة تثبت الفقيه حاكما على قانون التأويل العربي.

وكل مخالفة له تعقد من تراتبية الإنسان مع هويته نتيجة الطعن العقدي الذي يتلاحق في شكل مصادرات متكررة من لحظة الابعاد العقدي إلى الفصل الجسدي.. وهناك بعض المفكرين عزل الذات عن مركزيتها التاريخية وهي في تصورهم مركزية موهومة نتيجة التثبت التاريخي لنموذج الصلاح ومتحركة على نسق واحد لنموذج الفساد وهي متعلقة بنصوصيتها المتعالية المتعلقة فوق إشكالية الزمان والمكاني لذلك فمبدأ الرفض للمراجعة؛ مراجعة تلك الفهوم التاريخية مستحيلة لكونها خارج الزماني. فهي مقولة تتصور بعدا واحدا للصلاح.

هنا حاولت القراءة البشرية للنص الديني ترتيب علاقة الذات بالتاريخ من خلال إعادة الجوهر الزماني للنصوصية من خلال ترهينها، محاولة لإعادة دمج الإنسان العربي بالتاريخي لأنه كائن لاتاريخي ولاتواصلي؛ عبارة عن تجمع وتراكم للنصوص وهذا ما جعل الذات مشروخة بين عقلين؛ عقل نصوصي وعقل تاريخي..العقل الأول فيلولوجي يعتمد أسلوب العنعنة وهو أسلوب لا تاريخي فاقد للشرعية الزمنية حيث يصادر الفهم

الحداثي نتيجة الارتكاس على فهم الأوائل وبالتالي تعطيل مكمن المزاوجة بين الذات الراهني لصالح النص القديم، هذا التهالك مولد لنسبة الجَداثة التي تفرغ المعاصرة من هويتها الزمنية، الهوية ليست بالاعتبار الأخلاقي البانية للانتماء بقدر ما هي فعل راهني من خلال تفعيل الذات مع الخطابات الجديدة.

أما العقل الثاني فهو الذي يراعي الشروط البنوية والمادية لتحريك الفعل الثقافي في الزمن من خلال تفعيل الكينونة.وهو ما يمكن من تحقيق التحقيب للفعل الحداثي.. وهنا تشرعن الممارس النصوصية مع قيم الذات لتلج زمنيتها.

فقبـل الحديـث عن المنهج وجب الحديـث عن طبيعة العقل الذي نحتاج إليه في تحقيق النهضة المنشـودة. وذلك السـؤال التقليدي أي العقول قادرة على الانخراط في راهننا اليوم، من خلال وقوفنا على مفهوم العقل عند الجابري خلصنا إلى مسألة دقيقة أن الجابـري ميّـز بيـن ثلاثة نظـم معرفية وبالتالي ثلاثـة عقول تداخلـت أزمنتها الثقافية والراهـن العربـي مقحـم داخل هذا التصادم الثقافي الناتج عـن الزمنية الثقافية التي يعج بها النظام الثقافي العربي، وحاول من خلال عصر التدوين إلى أن يتجاوز العقل البياني المهيمن على نسق الثقافة ليدرس العقول المقصاة من تاريخ الفعل الثقافي، وبين العقل المسـتقيل وقيمته الدنيوية المشـكلة لرؤية حول الكون والإنسان واستبعد العقل الفقهي البيانـي الحماسـي الرهبانـي المنفعـل بالتراكم عل حسـاب المعرفة حيـث نجده انتصر للفيلسوف كصانع للعالم المفهومي الأقدر على التفاعل مع نموذج الحداثة الغربية.

ولكـن المسـائلة التراثيـة تبقى مغلوطة مـن جهة الإدعاء حيـث أنّ الابتداء تحليل العقـل العربـي لكـن الانتهـاء كان تحليـل المضمون،ذلـك العقـل الـذي جزأتـه القراءة السـلفية/ الأصولية إلـى مجموعـة نظـم معرفيـة بدعـوى إعـادة كتابة التاريـخ وقد غلبه التهويـل السياسـي الذي انتشـر فـي مدونته إلى درجة تقسـيم بين النمـاذج الثقافية وهو تقسيم سياسي أصلاً.

يقدم أركون خطاطة مهمة لدراسة ذلك العقل بل ولكيفية القبض عليه للوقوف على ما يسـميه مناطق الغياب اللامفكر فيه يقول:"لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره،لكن لا يوجد حتى الآن في تحليل تفكيكي أو نقد ابستيمولوجي لمبادئه وآلياته وموضوعاته واللامفكر فيه

الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير"(1).

لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر لأنه أكثر تعبيرا عن كيفيات اشتغال هذا العقل. بل على الاهتمام بالشخصيَّات أو الحدثيَّات التي تمثلت هذا العقل وجعلته فعل اجتماعي هيمن على المخاطبين فلا يمكن أن يجر العقل في الكمون فقوة الممثلين بالمفهوم السيميائي تجعل الوضعية الاجتماعية للاشتغال واضحة وبارزة ويسهل تحديد الإطار العام للثوابت الكبرى لهذه الممارسة. ولذلك فإن المقولة الأساسية إنما هي: "الحدثية أي ضبط الحدثية في تفرده وتميزه أو العمل في اتجاه نمط ما في اتجاه نمط ما في الحدثية إنّما ما يهمه هو ضبط الفرديات التي تضع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي"(2)، لكنه منهجيا يطرح سؤالا دقيقا.

"كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين يكون موجودا فيه يشكله ومضمونه وآليته الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل حائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علما محددا دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ [...]وأما أن نستعرض مختلف لكلمة عقل الموجودة لدى مختلف الدارسين ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره"(3).

لذلك من طرحه لتوضيح فكرة العقل الإسلامي حدد عمله من النقاط الأساسية، حيث إن البحث في وضعياتنا الراهنة تتم الإجابة عنها فيما سمّاه العقل الإسلامي الكلاسيكي، لأنّ نقد هذا العقل "يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة"(4).

وعليه وحسب أركون فإن البحث عن العقل الإسلامي إنما يتم انطلاقا مما أسماه "أسس السيادة العليا في الإسلام" ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقا من حدث خطابي

---

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1998، الدار البيضاء/ لبنان، ص 65، 66.

(2) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 105.

(3) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66.

(4) محمد أركون: قضايا في النقد العقل الدين، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998، ص 331.

مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي أو شكل مركز الدائرة فيه وهو الشافعي من خلال كتابة الرسالة فهو الذي: "وضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل"[1].

فهذا الأورغانون الذي ضبطه الشافعي في كتابه هو الدّال على تراتبية المفهوم لدلالة العقل عند أركون، فهذا العقل اكتسب صفة الديمومة في التاريخ من جرّاء الآليات المغلقة التي تقوقع عليها عموم المجتمع الفقهي هذا العقل اليوتوبي:" شغال وفعال ماضيا وحاضرا في كل مجتمعات الكتاب"[2].

إنّه نوع من الاستدعاء للعقل الجاهز الذي رسّخه الشافعي، حيث أن العقل العربي يعتمد دائما على التأصيل يعيش على الماضي يقول: " من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، ونقصد به البحث عن أقوام الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به وسيقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها"[3].

انطلاقا من مقولة الشافعي التي تقول "ما لا أصل له فمعدوم" يحاول أركون أن يفك الخطاب الإسلامي/ الكامن في العقل الإسلامي على مستويين.

- مستوى نموذج السيادة العليا في الإسلام.
- مستوى الشخصي الديني.

إذا ليقوم على تلك البنية الدوغمائية التي أغلقت المدلول السيمائي للعقل على مجموعة من القواعد فالآن بخلاف الجابري لا ينتصر لفكرة النظم المعرفية فهو يرى أن كل الاتجاهات الثقافية الإسلامية تحتكم في التخريج على نموذج واحد لبنيتها الحجاجية.

---

(1) علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول/ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 70.

(2) أركون: تاريخه الفكر العربي الإسلامي، ص 71.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل الحر تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، لبنان 2002، ص 7.

يرى أركون أن الشافعي: ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيمنة استراتيجية لإلقاء التاريخي بمعنى أن ذلك القانون الذي سيشكل عقلا يعود إليه المجتمع الفقهي إنما أوقف الزمان في اتجاه واحد وسلبت الزمنية من تحت الأمم اللاحقة لارتكاسها على آليات وتوجيه واحد. حيث أن السيادة العليا "القرآن" فوق التاريخ.

وعليه لا بد من الوقوف عند الرسالة لتحليلها للوقوف على خصائص هذا العقل الإسلامي، فالعقل بتلك الإمكانية الخاضعة لتزامنية السيادة التي حددها في:

- القرآن "السيادة العليا الإلهية.
- السنة السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.
- الإجماع والقياس والاستحسان وهي الإضافات البشرية من أجل ضبط الأخذ من السيادة العليا وتنزيهها.

فالعقل بهذا الاعتبار عند نصر حامد أبو زيد حدد: "قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص، فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة - لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة - فقد تولد عنه نص السنة الذي تم تحويله - بفضل الشافعي كما الإشارة - من نصٍّ شارع إلى نص مشرّع وعن النصين معا تولد نص الإجماع الذي صار نصا مشرعا أيضاً - ثم جاء القياس ليقنن عملية توليد النصوص"[1].

ويرجع أركون ترسخ القوانين الكبرى إلى ما سماه بالقترة التأسيسية والتكوينية إلى شخصية النبي ﷺ: "ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستنباطها وتمثلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليها الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمانية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة"[2].

إن النمطية النصوصية كوّنت عقلاً اتكاليًّا ترديدياً للمحفوظ، لذلك تأسست تلك

---

(1) نصر حامد أبو زيد: النص. السلطة. الحقيقة/ الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1997، ص 19.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1996، ص 167.

الدوغمائية الحافظة لسلطة القديم والدوغمائية تعني "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفعالية أكبر"[1]، وهنا نجد خطورة تلك العقلية التي ترتبط بنظام معين قائم على استلاب العقل بل تجعل العقل بنية مهملة قابعة في اللامفكر لأنها نظام صارم "يرتكز على ثنائي ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد (...) ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لامفكر فيه"[2].

إنّ هذه البراعة شكلت مصادرات بالعملية ضد أي تحديد للعقل الإسلامي الذي اختزن مفهوما نمطيا رسخته السيادة العليا وكذلك تلك الصراعات التاريخية التي انتهت بانتصار ما يدعى بـ"الأرثوذكسية" وعليه فإنّ العقل الإسلامي حاول أن يتجاوز عوائقه من خلال تجديد ممكنات الإنسان لإنسيته لانخراطه في خطاب الحداثة وهذا ما أشار إليه أركون، ذلك أن العقل بالمفهوم السكولائي/ المدرسي الذي تثبت نتيجة تجمع المجتمع الفقهي على المذاهب الكبرى التي تأسست على السيادة العليا في الإسلام والتي استلبت أهم خاصة للإنسان وهي المعاقلة فسلبته بهذا التقدير إنسانيته من خلال تجلية المكان والزمان باعتبارهما مقولة تداولية مهم تستثير الإنسان ضمن الحالة الراهنة. وقد ترسّخت هذه الأورثذكسية عن طريق سن إديولوجيا الجهاد idéologie de combat (jihad) حيث ترسخت هذه العقلية الصارمة بالسيف(*) في العقل التاريخي لذلك اصطدمت بالبنية الثقافية للأنوار فأصبح إيديولوجيا الصراع مبنية من ذلك النظام العقلي(**) والذي حيّن كبنية جديدة نتيجة البناء الأنثربولوجي والتربوي لهذا العقل أثناء

(1) المرجع نفسه، ص 5.

(2) المرجع نفسه، ص 5، 6.

(*) sous ce titre englobant, je veux référer à une ligne de force non seulement de l'histoire du fait islamique depuis ses premières émergences entre 610-632 mais à celle de toutes les grandes vision idéologiques qu'ont imposé la guerre juste pour soumettre les sociétés à un Régine de vérité fondateur de toutes les légitimités.

(**) يسميه عبد الله الربيعي " عقل الجهاد" ويناقش فيها علاقة العمران والحرب في الانتقال من البداوة إلى المدينة، أو ترسيخ الخطاب يحتاج إلى السيف كما دلل عليه ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" لذلك كان الجهاد دافعا لترسيخ التراتب الذي ذكرناه.

أحداث 11 سبتمبر 2001[1].

أصبح العقل يعيش أزمنة حقيقية على مستوي التبني الكلاسيكي وحتى على مستوي الممثلين له الذين لم يتخلصوا من التراتبية التقليدية التي تصادر القيمة الزمنية للفعل البشري مما جعل التصادم بين البنى الحداثية والتقليدية تكشف التناقض في أس هذا الخطاب نتيجة إفراغ الإنسان من إنسيته ومن زمنيته التي تحفزه على الاجتهاد. بل جعلته مسلوب الإرادة (عقل مكوَّن) لا عقل مكوِّن بمفهوم الذي يبحث عنه الجابري.

لأنّ أركون يلح على أمرين أساسيين لتجاوز العوائق الابستيمولوجية حيث أنّ المواضعة التي ترهّن الخطاب التجديدي إنما تنطلق أساسا من وضعية المفكر الباحث يقول نصر حامد أبو زيد "أنحن أمام باحث يعني أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر الذي في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر "من مجتمعات الكتاب" وهي استثارة ذكية إلى الثقافة الأوربية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي وللإسلام، الدين، في سياق أوسع في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق مصطلح "مجتمعات الكتاب" الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الايبستيمي ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره.."[2]، وهذا ما جعل أركون يقارن بين العقل الإسلامي والعقل الحديث لأنّ هذه المقابلة تضع العقل الكلاسيكي يقف أمام تناقضاته وثغراته، أمام مراجعة تلك الضوابط لأن العقل الحديث لا يقف عند حدود معينة فالمعقولية شرط من شروط الحداثة. وهنا ينادي أركون من تخليص العقل من اللامعقول القروسطي لصالح المعقولية الحديثة وهنا نجده يقدم هذه المعقولية الحديثة

= يقول على لسان ابن خلدون: "والملة الإسلامية لمّا كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة والعمل الكافة على الإسلام طوعا أو كرها اتحدت فيه الخلافة واملك لتوجه الشوكة من القائمين بها وإليها معا" فمفهوم الجهاد والحرب: "محاط من كل الجهات بمفهوم الحسم الذي يعين بالضبط الاختيار بعد النظر والمقارنة والموازنة"

عبد الله الربيعي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2001، ص 342.321.

(1) MouhammedArkoun: humanisim islam ; combot et fropositismeditionborzaker ; ALEGER.2007.page48.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، ط 1، 2000، ص 111.

لكـون العقـل فيها " عقل مسـتقل، يخلق بكل سـيادة وهيبة أفعـال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشـتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سـلفا، إنه يرفض الاشـتغال داخل الأقفاص والسجون"[1].

بـل إنّ هـذه الحاجـة شـعر بهـا كذلـك طـه عبدالرحمن مـن خلال عملـه "العمل الدين وتجديد العقل" فإذا كان كلاً من الجابري وأركون قد انتصار الصورة الفيلسوف المتجـاوز إلـى تحريـر العقـل من أية مصادرة فـي التاريخ فإنّ طه عبـد الرحمن نموذج يختلف جذريا عن الطرح الآنف.

وإذا كان أركون ينتصر للعقل المنبثق الذي يطرح رؤاه للمناظرة والمحاججة فإن طه عبد الرحمن ينتصر للعقل الذي بناه على نقد العقلين السابقين العقل المجرد والعقل المسرد، حيث يسلك مشروع طه عبد الرحمن ضمن خط واحد تتعاضد فيه المقدمات والنتائج وتتخارج أطروحته حول العقل ضمن نسق المشروع الأخلاقي والاختلافي وإن كان كان مضمونه الدّاخلي تسبكه رؤية أسلمة الحداثة بما يتوافق والتخريج المقاصدي للمنظور الفلسفي الإسلامي، فخطابه في التوجيه العام ليحمل تسامحا تبرره ايديولوجيا التصـوف، نتيجـة الآفـات التي لحقت العقلين المجرد والمسـدد، وهنـا نلاحظ التوافق التحييني على التقسيم الذي باشرة الجابري للأنظمة الثقافية، غير أكمل العقول عنده هو العقل المؤيد الجامع للنصر والعمل على السـواد، ذلك أنّ مضمون العقل في الإسـلام لا يميل على ما بعد واحد يستلب الدلالة العظمى إذ جعل العقل صورة للقلب يقول:

"وإذا ثبت أنّ العقل ليس جوهرا على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعـال أو وصـف مـن الأوصـاف التي تقوم بالقلـب على مقتضى المعنى الإسـلامي، وثبـت أيضـا لزوم التسـليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتـى يتلائم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل"[2].

ولمـا كان العقـل من ملزومات الحداثة وجب بالنسـبة لطـه عبد الرحمن تخريجه بما يتوافق والدين الإسلامي ليحقق تلك الفعالية التي نفاها عن العقلين السـابقين الذين تبينـت محدوديتهـا بالنسـبة لـه، بل يخرّج مفهوَمـا دقيقا للعقل من التقارن بين الإنسـان

---

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ص 208.

(2) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 3، 2000، ص 21، 22.

والحيوان ليجد الفاصل لا على الوجه اليوناني الكامن في التعقل بل للوارد في جوهر الإنسان ذاته من تلازم المعرفة والأخلاق وهو ما يصل إلى هذا التوالد من التفريق بين العقلانية المجردة من الأخلاق والعقلانية المسددة بالأخلاق فالأولى عقلانية لازم للنظر فقط، والثانية شارطه لتوافق المعرفة والأخلاق وذلك لطابع العقل في الذات الإنسانية حيث إنها ليست جوهرا فيه يقدر ما هي متعلقة بالتكوثر[1] أو رد على التجدد والتحول والتبدل لذلك فإنّ العقل "المريد" أكمل العقول المتصف بها يقول: " إن كان العقل المجرد يطلب أن يعقل عن الأشياء أوصافها الظاهرة أو الأملاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء وأفعالها الخارجية أو أعمالها، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأكمال الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها والمراد بالذات ما به يكون الشيء جوهر أو قل "هوِّيته""[2].

إنّ هذا النوع من العقول لا يفصل بين التعقل والتلاطف أي بين المعرفة والعمل بين النظر والتجربة يقول:" حاصل القول بصدد معنى "العينية" أنّ موضوع العقل المريد هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة الثلاث والتي هي الصفات والأفعال والذوات فإنها كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات"[3].

وفي رأيه فإن العقل المؤيد يتجاوز العقل المجرد المسدد إلى التحقق إن كمل المؤيد نحتاج هنا إلى عقل يراعي شروط أفقه الوجودي ومتجاوزا لعوائقه الزمنية إلى كونه وعقلا واعيا بضروب الخلل الوظيفي لآليات المعاقلة الحيّة الواصلة بأسباب الإبداع لا معاقلة مشكوكة بعيدة عن مصوغات وجودها، وجاحدة لقيمتها المحمولة داخلها ومعبّرة عن روحانيتها الاستخلافية وآخذة بناصية المنجز من عقول غيرها ذلك أن إصلاح العقل يؤدي آليا إلى إصلاح الوظيفة العقدية الداعية إلى الوقوف عن عوائق النهضة وتجاوزها وإصلاح المنظور للعقل بتجاوز الكامن فيه مما ليس منه بحال ذلك

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1998، ص 21.

(2) طه عبد الرحمن: الملل الدين وتجديد العقل، ص 121، 122.

(3) المرجع السابق، ص 129.

أن العقل الذي جعلنا رهانا لزمنيتنا خارج عن وعينا مصروف إلى وعينا من داخل غيرنا وهـذا مـا يعبّـر عنه بحق أبـو يعرب المرزوقي في قوله:" ذلك أن عوائق النهضة ليسـت نابعة من أخطائنا في عورنا ذاتنا فحسب، أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة من تصورنا لغيرنا ومن نفورنا لتصور غيرنا لذاته.(...) هي إذن محاولة التحرر من العوائق الفكريـة والعقديـة التـي عثّرت خطى النهضة العربية الإسـلامية منذ قرنين فجعلتها تعيد أخطاء النهضة الأولى، عندما لم تقدّر فعل التفلسـف حقّ قدره، حاصره إياه في مجرد استيراد النظريات الحاصلة بدلا من عقم فعل التنظير"[1].

لذلـك فالمتأمـل لمشـروعي الجابـري وأركون سـيجد مفهوم العقـل في تصورها خارج وعينا، نتيجة الفكرة المفهومية التي احتكم إليها المفكرين حيث اعترض الجابري علـى مفهمـة العقـل العربـي وحكم عليه بالبيانية لا البرهانيـة بينما حكم عليه أركون أنه شرعاني لا علمي لذلك خرج عن دائرة المجال العربي للبحث عن بديل لتحقيق الدفع في التأسيس لعقل عربي.

ولعل هذا القلق المعرفي جعلنا شكلا في العالم الحديث وجوهرا خارجه، نحتاج إلى محاولة جبر الكسور التي عوقت مسار الإبداع في الثقافة العربية الإسلامية.

---

(1) أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مصب العولمة، دار الفلسفة، لبنان، ط 2، 2004، ص 21.

فلسفة الدين
في فكر عبد الكريم سروش

د. عامر عبد زيد(*)

تصدير: فلسفة الدين

ولعل هذا يظهر في التعريف لـ "فلسفة الدين Philosophy of religion" هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء – الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق. أن البحث الجنالوجي في المفهوم والغاية تظهر تباينات باختلاف المقاربات التي تناولت البحث في المفهوم من الأفكار والإشكالية التي ولد داخلها على مستوى الحقل المعرفي والوظيفة الإيديولوجية من هنا ثمة تاصيلات متداخلة ومتباينة إذ يعتبر الفيلسوف والمِؤرخ الفرنسي جان كرايش ان مرحلة التأسيس لفلسفة الدين، هي مابين سنة 178 و1821، حيث أنه كانت هنالك حوارات عنيفة صاحبت هده الفترة.كانت عبارة عن حروب فكرية مثل ما هو الحال حول" وحدة الوجود"التي تعتبر بان الله والطبيعة هما شئ واحد.

وكذلك نجد هناك محاضرات ألقاها هيجل حول فلسفة الدين؛ إلا انه أمام ما خلقه هدا المفهوم فلا ينبغي الخلط بينه وبين الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين.فهذه الأخيرة مستوحاة من الدين، اما الثيولوجيا الطبيعية فهي تهتم بمسالة اللألوهية، وكانت أولها ما قدمه أفلاطون في" اله الخالق"[1] وبعده أرسطو في "المحرك الذي لا يتحرك".

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة الكوفة – العراق.

(1) ولعل العمل العقلي كان له دور كبير في جهد أفلاطون الكبير في إثبات الإلوهية عقليا ووجوديا خصوصا دعوة الحب التي طرحها أفلاطون بوصف اله الحب هو الوسيط بين الإله والإنسان وهو مصدر الإلهام في الدين والفن والشعر وهو ما يعرف بالتصوف الأفلاطوني (أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح)النشار، مصطفى حسن: فكرة الإلوهية عند أفلاطون،مكتبة مدبولي،ط3، القاهرة،ص155ويتحدث عن طقوس التضحية التي وجدناها من قبل في طقوس الحب عشتار تموز وبتصعيد بالتجريد عبر التأويل الرمزي.

إن فلسفة الدين تحاول وضع الافتراض من اجل تقديم قراءة نقدية للنص والمقارنة بينها وبين نصوص الديانات الأخرى، كي يتم الإطلاع علي مفهوم الدين، الذي ليس هو فقط فهم الإلوهية بل فهم النصوص الدينية. ففي القرن 17م وقع تطور في قراءة النصوص المسيحية واليهودية والمقارنة بينها مما أدى إلي نتيجة وجود فلسفة الدين فكان معها طرح مسألة الفرق بين التاريخ الحقيقي والتاريخ - الديني -. ومعه أيضاً انبثقت جملة من الإشكالات من قبيل ما معني وجود الإعجاز؟... وذلك لإنقاذ روح الأديان من النقد التاريخي وخاصة بعد ظهور مبحث الهيرمونيطيقا والتي هي إمكانية فهم النصوص الدينية كنصوص لغوية ومعرفة مقاصدها أي فهم الدين والله كخطاب ديني يمنح لنا الفهم، بوجود آليات تساعدنا على الفهم الحقيقي لهذه النصوص وبالتالي الدخول نحو التأويل[1]. لكن يبقى هذا الفهم مسبوق بقبليات المؤول وكما تصور "هيدجر" الفهم والتفسير لا يمكن أن يحصل بذهن حيادي وغير مشوب، فمفسر النص أو العالم بالعوم الاجتماعية وكل شخص يبادر لفهم شيء معين فانه يرتبط مع هذا الموضوع مورد النظر من خلال أرضية التراث وبذلك تحصل عملية الفهم من خلال هذه الأرضية للقبليات الذهنية عن ذلك الموضوع أو الشيء[2].

ثمة هنا حاجة أجدها ضرورية من اجل ربط كل هذه المقدمة أو التصدير بفكر عبد الكريم سروش الحق أن فكر هذا المفكر الإسلامي يتناول المفاهيم اللاهوتية المعاصرة جامعا فيها فلسفة الدين بالدرس اللاهوتي المسيحي الليبرالي والدرس الكلام الجديد الإيراني، الذي عرفه المشهد الثقافي الإيراني عبر ولادة معرفية جد هامة زادت من حرارته في السنين الأخيرة، والأمر يتعلق بظهور دراسات دينية جديدة آلت على نفسها الجواب على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ إعمال الهيرمنيوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث

(1) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=78996

(2) أحمد واعظي، التجديد الديني المعاصر ورسالة الحوزاة، ضمن وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران "الفكر الديني وتحديات الحداثة" تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة احمد القابنجي ص76. وانظر: eing and time translated jihn mane quarrie and EdwardRodinson pp. 61-62.

في إطار علم الكلام المدرسي والدرس ألعرفاني الإيراني بانفتاحه الصوفي والفلسفي التراثي والمعاصر حيث انصهار أفاق من خلال أفق المعاصرة التي جعلت منه فكر يولد الاختلاف والردود المعترضة مع تأويلاته في توظيفه للقراءات المعاصرة في إعادة فهم التمركز الإسلامي حول فهم المطلق من خلال مفهوم القراءة التاريخية والدين العلماني والتعددية الدينية والتجربة الدينية مجموعة كبيره من المفاهيم المعاصرة والجديدة على المتلقي العادي.

التجربة العرفانية[1] وأثرها في فلسفته الدينية

وسط ذلك الإرث القديم ألصفوي القاجاري وتحديثات بهلوي الممتزج بصيحات الثورة المعادية للغرب والمطالبة بالإصلاح والعدالة صوت عبد الكريم سروش الاسم المستعار لـ "حسين حاج فرج دبّاغ" (ولد 1945)، مفكر إيراني، متأله، فيلسوف، شاعر ومترجم. يدرّس الإسلام والفكر السياسي في جامعة جورج تاون بالولايات المتحدة حالياً. أسس قسم فلسفة العلم في إيران لأول مرة ويسمّي نظرياته الكلام الجديد ويعد نفسه معتزلي. عدته مجلة الفورين بوليسى ضمن المفكرين الكبار العشرة في سنة 2009 [2].

لقد انتشر اتباع سروش والمعجبين به الذي يرون فيه ذلك المفكر الإيراني صاحب أكبر ثورة في تجديد الخطاب الإسلامي، في ميال المقاربة والموائمه بين الحراك الفكري العالمي من حركات فكرية وثقافية تحاول ان تتصاهر وتتحاور منتجة حالة من الائتلاف بين النقائض في صيرورتها نحو التناسل الفكري والتحول الاجتماعي الذي يمنح الفكر المقدرة على خلق أفكار قادرة على إزالة الاغتراب والقهر الذي يتعرض له الإنسان في ظل هيمنة الشموليات والأفكار القهرية التي تريد أن تصير الحياة

---

(1) مصطلح (العرفان) انتشر في الدراسات الدينية وهو يطلق على (الحكماء الذين سلكوا مسلكاً صوفياً أو تشبهوا بالصوفيين يشاركون هؤلاء العلماء في هذا الأمر، فمثلاً كتب الحكيم الملا صدرا الشيرازي رسالة في الرد على الصوفيين اسمها (كسر أصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية) وكتب تلميذه المعروف الملا محسن الفيض الكاشاني ذماً للصوفيين في(...) كتاب (الكلمات الطريفة)، وكذلك في كتاب بشارة الشيعة) الأمين، حسن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية،مجلد 9، دائرة التعارف للمطبوعات. ط6،بيروت، 2001، ص 426.

(2) الموسوعة الحرة.

بالكيفية التي يشتهي أصحابها فالحركات الفكرية والثقافية في العالم تعيش حالة من التواصل والتداخل رغم اختلاف الواقع؛ إلا أنها مشاريع إنسانية هدفها معالجة حالة انصهار الأفاق بين الثقافات وانصهارها بأفق العصر الذي نعيش، عن تجديد الإسلام وملاءمته للتحولات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، عن أفكار عبد الكريم سروش التي امتلكت بعدا ضرامي المذهلة لدى الشباب وتعالقها مع مصالح طبقات من المثقفين والتجار أي مع الخطاب المدني للإسلام الذي يعبر عن الإسلام المدني والبعد الذي منح الغرب له من خلال حصوله على جائزة أرازموس الكبيرة في الغرب مع فاطمة المرنيسي وصادق جلال العظم، أي مع أسماء تسعى إلى خلق تأويلات توسع من أفق التحرير والتغير في العقل الأبناء هذه المنطقة من العالم إذ ثمة مشتركات متداخل لدى هؤلاء المثقفون الذين لهم هموم ومشتركات تدفعهم في إيجاد معالجات للتراث وعلاقته بالمعاصرة لأن الأمر يتعلق باعادت امتلاك ذلك الرسمال الرمزي الذي ترك ظله على الواقع من قراءات فكرية توصيف نفسها انها هي الأكثر دراية في ادراك مقاصد الشريعة من غيرها وبالتالي هي المؤتمنة على الشرع الالهي هذا يعني احتكارها المشروعية وبالتالي في تحول إلى حالة من الاغتراب عندما تفرض نفسها على الاخر وتجبره على تلقي تاويلها الذي لم يعد معرفة قابله للنقد بل أصبح سلطة تحتكر الحقيقة وتطالب الآخرون بتلقيها واستهلاكا هنا ينشا الاغتراب الذي يجعل السلطة بيد منتجي ذلك التأويل ويغدو المخالفين مطرودين ومنبوذين تأتي كتب تلك الفئة ومنها كتب الذي كتب في تجديد وإصلاح الإسلام، وهو بهذا تتقاطع أفكاره مع أفكار داريوش شايغان الذي يريد تجديد الفكر الإسلامي عبر تطويعه مع الحداثة الغربية، عن محمد أركون وتجديده الميثادولوجي في قراءة الظاهرة الإسلامية، هكذا لم تعد فكرة الإصلاح أو تأويل المتحرر امرأ ثقافيا فحسب بل غدا امرأ ضروريا في إزالة اغتراب الإنسان وعادت امتلاكه لمصيره من خلال إعادة فهم الحقيقة التي هي محض تأويل يريد أن يحتكر ويمارس الإكراه.

هذا المنهج الذي دعا إليه في الغرب هابرماس هاهو يدرك وجوده عند سروش إذ كان هابرماس معجب بسروش وعبر عن هذا الإعجاب من خلال ألقاء محاضرة رائعة في جامعة طهران.

أفكار تعبر عن حالة من الاغتراب تعيشها أجيال من المثقفون الذين يرون

التحولات ودور الإنسان الفاعل فيها والذي دائما ما تسعى القراءات المهيمنة أن نمارس الإقصاء بفرضها تأويلها بوصف الحقيقة مما جعل الكثير من المثقفين يعيشون مشاعر متناقضة تتحمس إلى نتاج تأويل تحرري تحقق فيه فكرة بمقتضاها الإسلام المتحرر. الذي يعيد اكتشاف البوصلة التي تدرك افق التغير الذي اكتنف عالمنا وما خلقة من قطائع فكرية مع حضارة شكلتنا وكونتنا بشكل جماعي وبالتالي لا يمكن ان نرفض المنجزات الجديدة للثقافة ونعود إلى نمط من القراءة فقدت قدرتها على التواصل مع الواقع وبالتالي يغدو أمراً مستحيلاً، والعودة لأسس الشريعة القديمة أو القراءة البشرية التي كانت تقرأ ضمن أفقها التجربة الإسلامية وتتحاور معها نسخا وتوظيفا مما يضفي تأويلاً معيناً يتفق مع الحاجة القراءة والموظفة لفهمها للشريعة.

بالتالي ثمة حاجات جديدة الأجيال وقوى جديدة تريد أن يكون لها فرصة في المشاركة في إدارة الشائن العام وبالتالي ثمة حاجة إلى قراءة جديدة تعيد تأويل الأشياء والنص ضمن أفق القارئ.

إذاً ثمة حاجة إلى نمط جديد من القراءة التي لا تكتفي بتهيج الجماهير به تريد التأسيس لفضاء معرفي واجتماعي جديد يريد المشاركة في امتلاك الرأسمال الجمعي أي الدين وإعادة تأويله لكن هذه المرة سوى تجديد الإسلام من داخل الإسلام.. الثورة البروتستانية في الإسلام كما سمى هابرماز أفكار عبد الكريم سروش بحق، الذي امتك موقعا تحرريا في الثقافة الإسلامية شعبي من جهة والعالمة من جهة أخرى، لقد حاول وبقوة دمج مسارات الفلسفة الإسلامية مع فلسفة وعلم الاجتماع الغربيين، وقد لقبه الفلاسفة الغربيون ب" لوثر الإسلام" وبإرازموس الإسلام أيضا، كانت صيحته الشجاعة هي مصالحة الإسلام مع الأفكار الغربية الحديثة، ولا سيما الديمقراطية وحقوق الإنسان... فلسفة سروش هي نصوص فذة ومختلطة بحقول متعددة في نسيج خطابي فكره وكتبه تجمع التاريخ مع الفلسفة مع العلوم مع تفسير القرآن مع الشعر الفارسي... وهو أول من جعل من الشعر واسطة وميثادولوجيا في قراءة الظاهرات... شيء من الهرميونطيقية..والإيمانية..والواقعية..والشعرية في نص واحد".

يقدم لنا د. "عبد الكريم سروش" في كتابه المثير للجدل "العقل والحرية" أن معرفة الإنسان بشؤون دنياه قابلة للتغيير، فإن معرفته بشؤون دينه تتغير أيضاً. لهذا يرى أن "لا التشيع هو الإسلام الخالص، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا

الاعتـزال، لا الفقـه المالكـي، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسـير الفخر الرازي ولا تفسـير الطباطبائـي، لا الزيديـة، ولا الوهابيـة، لا كافة المسـلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خالٍ منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيـا الهويـات غيـر الخالصـة، فلم يتربع الحق في جهة مـن الجهات دون جهة أخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما نذعن لهذا الأمر فسـوف يتسـنى لنا هضم الكثيرة بشـكل أفضل".

يحتـوي كتابـه "العقـل والحرية" على سـتة مقولات هامة تبحـث في قضايا تتصل بالعقلانيـة والحريـة والديـن والنبـوة، ففي "المقالة الأولى" يسـلط الضوء على مقولتين "العقل والحرية" يبحث فيها بالموانع التي توضع في طريق الانفتاح على الحرية باسم الدين والتدنين بتوهم أن الحرية تتنافى مع الالتزام الديني، أو أن العقل البشـري قاصر عن إدراك ملامحات الأحكام الشرعية.

فتبحـث فـي طبيعـة العلاقة والنسـبة بين العلم والدين في مجـال النزاع بين قضايا الدين ومعطيات الحضارة البشرية وما استجد من متغيرات في منظومة القيم والمفاهيم الجديـدة، ويجيـب على أسـئلة تتصـل بالهوية الدينية ومقولـة العلمانية ويتعرض لبحث المتصوفة في مقولاتهم الثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة.

ويتنـاول دور النبـي فـي حركة الحيـاة والمجتمع البشـري، وأن الإيمان بالنبي هو ضـرورة لا فـي دائـرة القيـم والمعـارف الدينية بـل في تفسـير التجربة الدينية للإنسـان المؤمن؟ وهنا فالنجاة والسـعادة لا تتيسـران إلا من خلال الإيمان بالنبي والسـير على هداه، وتكون ممارسة الشعائر من أجل تقوية وترشيد التجربة الدينية، في وجدان الأفراد.

لهـذا فهـو يسـلط الضوء علـى ماهية عمل الأنبيـاء في تغيير واقع الإنسـان وكيانه الروحي، أي أن عمل الأنبياء ليس إرشادي فقط وإنما يتمحور في إيجاد تحول وجودي لا معرفي. وهذا هو مضمون قول أرباب المعرفة الدينية "أنا أؤمن لكي أفكر"[1].

لهـذا يقـدم توصيـف إلـى عمل الأنبياء والبشـر في واقع التاريخ البشـري وهل أن مسيرة البشرية تتجه نحو الكمال أو الانحطاط؟ وهل نجح الأنباء في مهمتهم الرسالة،

(1) تبدو هذه إشارة إلى أحد أعمدت الفكر الوسيط القديس أوغسطين في مقولته "آمن كي تتعقل "لكنه ايضا قال:"تعقل كي تؤمن"انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربيو في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت (د-ت)ص25-26

أم أن قوى الشر كانت أقوى منهم؟ ثمن أنه يتناول الدين ويفرق بين أنماط الإيمان والتدين، فيقسمه إلى: إيمان مصلحي، ومعرفين وتجريبي، مع شرح مفصل لكل نمط من تلك الأنماط. فهو هنا يتعامل مع فكرة الدين تعاملاً نقدياً وعقلانياً، لتغدو معها المعرفة الدينية متغيرة ومتجددة وبذلك يتجاوز الكاتب المعرفة الكلاسيكية الجامدة إلى معرفة متغيرة ونسبية تحتمل الخطأ والصواب[1].

تلك القراءة جاءت بعد سعيه إلى التجديد والحوار مع الجديد إذ يتكلم عبد الكريم سروش في كتابه التراث والعلمانية[2] عن المفكر بحيث لا ينحو منحنا أفلاطونيا وذلك من خلال رفضه للفيلسوف السلطوي. الرئيس لأن مقعد المفكر معنوي فهو رئيس بفكره وعلمه وعندما تجد مواقفه مكاناً في المحيط الاجتماعي وكذا السلطوي وهجرة المفكر التي يتحدث عنها عبد الكريم سروش ليست هجرة جغرافية فهي هجرة لازمنية ولامكانية بوصفها هجرة فكرية إبستمولوجية منهجية فهي هجرة المفكر لأفكاره وإيديولوجيته واطلاعه على معارف وأدوات غيره وانفتاحه عليها تفاعله معها بغية إثراء رصيده وتقوية دلائله وفعلنا أحياناً... عليك أن تفقد ذاتك حتى تجدها، فا الهجرة سروشيا ليست تماهي بقدر ما هي بناء للذات حضاريا وهجرة المفكر قد تكون برانية أو جوانية ولا فائدة في الأولى إذا لم ترتبط بالثانية وحديث سروش قادني إلى طرح أسئلة معرفية من حيث المبنى ابستمولوجية من حيث المعنى وكلها تتعلق بالهجرة وفق دلالتها السروشية هل كانت هجرة مفكرينا استلابية واغترابية أم أنها معقلنة وممنهجة هجراتهم هل كانت من الأنا إلى الأنا أو من الأنا إلى الأخر وهل كان هناك انفتاح جواني وبراني معقول ومقبول ومعتدل وما لا يدرك كله لا يترك جله. تلك الهجرة هي ارتحال لذات عبر الارتشاف من ينبوع المعرفة التي لا تتقيد بالعقل دون النص ولا بالنص دون العرفان أنها انفتاح لدلالة عبر تعدد التجليات الإلهية التي تجعل من التجربة الدينية تقوم على التعدد والتاريخية من هذه التجربة يبزغ العلم الذي هو بنظره(مجموعة من الآراء تتحاور وتتجادل بأنغام وايقاع خاص) ثم انه يتناول إشكاليات معاصرة، يتخطى إطار الفهم التقليدي للدين، الذي

---

(1) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، الترجمة: أحمد القبنجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

(2) وايضا يحاول تناول هذا الامر بشكل أكثر في كتابه:عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة: احمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الاشرف، ص 44.

ظل مسيطراً على الخطاب الكلاسيكي قروناً طويلة، إلى آفاق أكثر رحابة وقضايا أشد ارتباطاً بهموم الإنسان المعاصر والمجتمعات الإسلامية الحديثة وجوداً ونمط تفكير وأسلوب حياة. وما يسبغ على هذه الموضوعات نكهتها الخاصة أنها تعبر عن قراءة معاصرة وعميقة للدين ومفاهميه ودوره وقدرته على استعياب المصطلحات الحديثة ذات المنشأ الغربي التي لم يألفها المسلمون من قبل ومنها: الحداثة والحريات العامة والمرأة والانتخاب والديمقراطية وحقوق الإنسان الخ. ولعل من يتابع آراء المفكر سروش يدرك ما يميز محاوراته وكتاباته من عمق وتمحيص وقدرة على الغوص وراء المعاني، ومدى اهتمامه بالدين من منطلق استجابته لحاجات المجتمعات الإسلامية إلى التطور وعدم الانغلاق أو الانحباس في قمقم التقليد والطقوسية الدينية التي كانت وراء تقهقر المسلمين وتخلفهم عن ركب العصر[1].

المطلب الأول: الاهتمام بالعرفان

الذي أقصده من هذا العنوان أن الحفر بالفلسفة الدينية جاء من اهتمامه بل والنهمامه منذ البدء "العرفان "اهتمام جعل منه يرصد بعين العارف روح الشريعة وبالتالي جاءت تلك البداية رهينة اهتماماته التي تركة ضلها ممتد على كل تجاربه الروحية التي غدت هي الأخرى فيما النبع الذي يرتشف منه.

(يقول سروش عندما كنت في ريعان شبابي اطلعت على مصدرين في علم الأخلاق الإسلامي والسلوك العملي، الأول (جامع السعادات)([2]) للملا مهدي النراقي والثاني كتاب (المراقبات في إعمال السنة) للميرزا جواد اقا ملكي التبريزي (لم اكتفي بقراءة كتاب المراقبات بل التهمته التهاما والى ألان عندما أتذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرهبة في أعماق وجودي، إذ أودع المؤلف المبدع نوعا من الأمل والرجاء في هذا الكتاب القيم).

بعد هذه المقدمة هل يمكن أن نقول إن سروش خرج من عباءة العرفان والسلوك والتصوف الإسلامي، فاهتزت روحه اهتزازاً عظيماً قبل أن يهتز عقله، كيف لا وقد وقع سروش تحت مساقط ظل كلمات العارفين وأهل القلوب.ولكن يبقى السؤال قائما بشأن

(1) انظر:عبد الكريم سروش، السياسة والتدين؛ دقائق نظرية ومآزق عملية، الترجمة:، **تحقيق** :أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009.

(2) محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط 1، بيروت 2006.

العلاقة بين القلب والعقل، بين إصلاح الروح وسمو العقل؟

وهـل يمكـن أن نجـد تماهياً واضحـاً بين جرأة العارفين وأطروحات سـروش في الإصـلاح الدينـي وتفوق هذه الأطروحـات؟ كيف لا وهو القائل (في عام 1972 عندما كنت عازما للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب: الإسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي، والمحجة البيضاء للملا محسن فيض الكاشـاني، والمثنـوي المعنـوي لجـلال الدين البلخي - الرومي، وديوان شـمس الدين محمـد حافـظ الشـيرازي، الأول كان غذاء لعقلي والأخريـات كن غذاء لروحي (وعلى الرغم من وجود سروش في لجة الغرب وفكره وحضارته؛ إلا أنه كان متسلحاً بحكمة الشـرق وعقلـه وروحانيته بمواجهة مادية الحضـارة الغربية،وكان الغزالي حاضرا بكتابه (إحيـاء علـوم الديـن) ولكن لسـروش موقـف من الغزالـي، إذ يقول سـروش(لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهيب (مولوي) وبرودة ولطافة الغزالي، كنت أفر من حرارة مولوي إلى برودة الغزالي... شاهدت جرح روح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة.. وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشـاهدة بسـمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه، الغزالي العارف الخائف وصاحب الروح الجريحة يملـك هيبـة لاتطـاق، إله الغزالي عبوس يملك قلباً مـن حجر، غضبه غالب على عطفه وقهـره علـى رحمتـه، كنـت أبحث عن إله رحمـن رحيم، له قلب واسـع، لا حدود له، وجدت هذا الإله عند مولوي، وجدت مولوي العارف العاشـق الذي يحلق في سـماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب.

المطلب الثاني: البعد النقدي في فهم الدين

بالجـرأة والجـدة المعرفيـة كما يرى السـيد احمـد القبانجي (فالقول بـان المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية وتحتمل الخطأ والتناقض، أو بشرية وتاريخية، وأن الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية علماء الإسلام الذين يـرون أن معارفهـم الدينيـة هي معلومات صادقـة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية مـن حيـث علاقتهـا بالأصـل والنص، ممـا يجعل كل فريق يدعي أن فهمه للإسـلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وان خطه هو الخط المستقيم، مستبعداً بذلك سواه من حظيرة الإسـلام أو من دائرة الإيمان. يرى سـروش أن الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني

والأصـول ويطرحـوا معرفـة جديدة في إطار علوم الانسـنة والوجـود فأنهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر. لأن الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو عند الله،ولكن علم الفقه علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل. ولعل هذا التصور وان كان يبدو علمي الا انه محض ميتافيزيقا أي انه انطلق في معظم أطروحته من التصور الكانتي للمعرفة بمقولاتها القبلية ومقولاتها البعدية فجعل المعرفة الدينية تنقسم إلى تنقسم كاملة وأخرى تاريخية أي انه اعتمد تقسيم "كانت" بين الشيء في ذاته الذي هو مجرد ميتافيزيقا والشيء لذاته حتى يبـدو وكأنـه لا ينتقـد الدين في حين هو يحوله إلى محض ميتافيزيقا خارج حدود العلم تهربا من الاتهام،في حين يستفيد من هذا يمارس نقده الشديد لكل القراءات الدينية من خلال قوله: إذ كانت كل المعرفة الإنسانية عن الدين معرضة للخطأ، فلا أحد يمكنه أن يطالب بتطبيق الشـريعة الإسـلامية باسـم الله، ولا حتى رجال الدين.يوضح سروش في "بسـط التجربة النبوية" أن رؤيته لعدم معصومية المعرفة الدينية تنطبق إلى حد ما أيضا على القرآن. فهو ينتمي، مع مفكرين من أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، إلى مجموعـة صغيـرة مـن القـراءات الراديكاليين تدعو إلى مقاربة تاريخيـة للقرآن.وان كان يعتمـد علـى بالبعد ألعرفاني والخلفيـة الاعتزالية إلا انه ينتمي إلى التصورات المعاصرة بـكل عدميتهـا وان كان يعمـل علـى تبيئتها[1] وكأنها عرفانية وحتى هـذا يعود إلى هيك الذي كان يشـير إلى النصوص العرفانية، إلا أن سـروش في كتابه الجديد يخطو خطوة أبعـد مـن كثيـر من زملائه الراديكاليين. بـل إنه يحدد لدين إبعاد دنيوية محدده وإن كان يشـير إلـى البعـد الروحـي والتجربة الإيمانية؛ إلا أنـه يحدد وظيفة الديـن بكونه (الغاية مـن الديـن هـي تعليـم الناس على النظافـة والالتزام بالقيم الأخلاقيـة والتحرك في خط العـدل وأمثـال ذلـك وبذلك تكون الحياة الدنيا عامرة وسـعيدة، أي يكون الدين خادما والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى الدين العلماني)[2]. نعم الدين مهتم بالحياة لكن فقـط هـذه وظيفتـه فقـط انه يحاول تحجيـم وظيفة الدين فهو لا يدعـي هذا فقط بل أن القرآن نتاج للظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل هو نتاج أيضا لروح النبي محمد بكل محدوديته البشـرية. هذه الفكرة ليسـت جديدة، حسـب سـروش، لأن مفكرين عديدين

(1) التبيئة.

(2) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ص 175.

في القرون الوسطى لمحوا إلى ذلك من قبل[1]. وهذه استعاره أخرى أيضا مضلله فهو ينطلق من اللادرية والنسبية الغربية ويتمركز حول مقولاتهم في تاريخية القراءة الدينية ويتخذ من التجربة بمعياريتها التي طرحتها الليبرالية عند جون هيك والقراءات العدمية التي تعامل مع الواقع الدينية من خلال كونها محض تجربة دينية وهنا تظهر المشتركات بين أركون ونصر حامد من خلال تعاملهم التاريخي ألعدمي مع النص المقدس وهو امتداد للقراءات الاستشراقية ذات الإرث العلماني ألعدمي ولعل هذا يظهر بوضوح في هذا اللقاء مع سروش يمكن أن نركز على ابرز أرائه من خلال الحوار التالي:

- كيف يمكننا في عالمنا المعاصر المحرر من السحر أن نفهم شيئا مثل الوحي؟

"الوحي" هو "الإلهام". هو نفس التجربة التي يخضع لها الشعراء والمتصوفة. الاختلاف هو أن الأنبياء يقفون فيه في مستوى أعلى. وفي عصرنا الحديث يمكننا فهم الوحي على الأرجح عن طريق مقارنتنا إياه مع الشعر. قال فيلسوف مسلم ذات مرة أن الوحي شعر من نوع أسمى. فهو مصدر للمعرفة يعمل بشكل يختلف عن الفلسفة أو العلم. يشعر الشاعر أنه يتلقى الزاد من مصدر خارجي عنه. يشعر أنه يتلقى شيئا ما. فالشعر، مثل الوحي، موهبة. قد يفتح الشاعر آفاقا جديدة ويجعل الناس ينظرون إلى العالم بطريقة مختلفة...'النبي يشعر، مثله في ذلك مثل الشاعر، أنه يُمسَك به من قبل قوة خارجية عنه. ولكن في الواقع - أو بالأحرى في الوقت نفسه - يكون هو الخالق والمنتج[2]. هنا في هذا الحوار الذي عرضنا إلى أجزاء هامه منه يكشف الموقف النقدي له من فهمه لتجربة النبوية والنص وهي مواقف تظهر في بسط التجربة النبوية.

التجربة الدينية، والإيمان، والعقل في فلسفة سروش:

المطلب الأول: التعددية الدينية

في مجال الحديث عن مفهوم التعددية نجد هناك ضرورة تأصيل المفهوم والإشكالية التي ولد فيها من خلال تأصل بالبحوث في هذا المفهوم بالأقوال الآتية:

---

(1) http://www.rnw.nl/arabic/article/265034 عبد الكريم سروش وآراؤه المثيرة للجدل حول القرآن.

(2) المصدر السابق. وانظر التقارب الكبير له من نصر حامد أبو زيد الذي ينطلق من ذات الأفق لكن دون استعارات في كتابة: مفهوم النص دراسة في علوم القران،المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت.

1. **هيجل** (1770-1831): كان صاحب فكرة جوهرية الدين وذلك من خلال قولبة الدين بكونه فكرة متعالية وغامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنيا بالدين بوصفه فكرة أو جوهر متعال لظاهرة اجتماعية، كان **شلايرماخر** (1768-1834) **وأوتو**(1869-1937)، يؤكدان أن جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معين، وليس هو كذلك ممارسات وتلقيات أو إلقاءات خاصة وإنما الدين شعور أو إحساس يستولي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

2. **شلايرماخر**: كان مؤثر على أفكار داعية التعددية الدينية **جون هيك**، إذ اعتبر شلايرماخر الدين الضرورة مسألة شخصية وخاصة، إذ قال: إن جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آنية وتجاه المطلق، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة، ولا في أية صيغة خارجية مزعومة[3].

3. **ردولف أوتو**: يزعم إن جوهر الدين كله هو المقدس The Heilige رغم من أن مفهوم المقدس هذا يتضمن كافة العناصر العقلية وغير العقلية، إلا أنه يؤكد بل يقطع أن العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي أوتو ثابت غير المعقول هذا (الانفعال الروحي) numinous مشاعر الانفعال تقترن عادة بالخوف والرعب ترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو (الرعب الغامض) mysterium tremendum إن الأحاسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى إلى الوجه الآخر للمقدس ويسميها (الانبهار الغامض) mysterium fascinans. أسس أوتو رابطة ثيولوجية دينية المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الاخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات. الأمر الذي نال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات.

4. **إرنس تورلتش** (1865-1923): يناقش ما تم زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية انما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجة لأية دراسة تاريخية هادفة.

---

(3) محمد ليكنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الاسدي مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط 1، ص 26.

إن التاريخ لا يقوم حركته تدريجية باتجاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً والموجودة دائماً، إلى جنب، في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة[1].

5. **جون هيك**[2]: موقفه من التعددية الدينية[3] يعد من المرجعيات التي نجد أثرها في علم الكلام المعاصر الايراني عند سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند هيك هي:

1- إنها كانت توسلاً صريحاً والتماساً واضحاً للتسامح الديني وهذا ما أطلق عليه اسم التعددية الدينية المعيارية Normative Religious Pluralism، ويعني منهجيا أن على المسيحيين أن يلتزموا أخلاقياً باحترام أتباع الديانات الأخرى من غير دينهم.. ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أن إتباع الديانات غير المسيحية سوف يستجيبون ويتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية المعيارية.

2- الوجه الآخر لتعددية هيك يتعلق بإشكالية الخلاص. هذا يعني أن التعددية الدينية الخلاصية أو الإنقاذية يمكن أن تعرف مبدأيا على أنها منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي. وهذا يظهر في التحولات التي مر بها فكر هيك من التعددية، إذ كانت الكتابات الأولى ل جون هيك حول التعددية الدينية تركز على نوعين منها، التعددية المعيارية، والتعددية الخلاصية:

---

(1) المرجع نفسه، ص 29-30.

(2) **جون هَرود هيك** (باللاتينية John Harwood Hick 1922) أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

(3) يعتقد هيك بسبب تأثره بكانت بأن الاعتقادات الدينية المختلفة صيغت لحد كبير بالأصناف التي قدمتها الطبيعة. ويقدم أدلته ضد الحصرية المسيحية التي تقول بأن الأديان الأخرى قد تحوي بعض الحقيقة والخير لكن النجاة ممكنة فقط بشخص المسيح وأن الحقيقة الكاملة موجودة فقط في المسيحية. يقول روبرت سمد بان هيك يعتقد أن عقائد المسيحية "لم تعد صالحة في العصر الحالي، ويجب بالنتيجة تنزيلها". ويلاحظ مارك مان بأن **هيك** يقدم أدلته عن وجود أشخاص عبر التاريخ "كانوا أمثلة عن الحق" ويرفض هيك حتى الفلسفة المسيحية غير الحصرية، فهو يشعر بأن آلهة العالم المختلفة كانت ببساطة طرقا مختلفة لرؤية الإله عبر تفكير محدد بالأصناف بسبب الحضارات، الموسوعة الحرة.

تعتمد **التعددية الدينية المعيارية** على **التعددية الخلاصية** المعهودة لدى كافة أتباع الديانات في العالم، فإذا كانت الأخيرة (أي **التعددية الخلاصية**) تتعرض مع التصورات المسيحية الأسبق منها وهي الأولى "الفردانيية exclusivist": القائلة إن المؤمنين بدينهم فقط هم وحدهم يدخلون الجنة،اما الثانية المضمونية: وإن كانت تفتح أبواب السماء بشكل أوسع قليلاً لكي تسمح لغير المسيحيين من الفضلاء الذين ساهموا في التعاطي مع تعاليم بعض الديانات الأخرى عنهم أنهم انتهجوا حياة مخلصة مفعمة بالقيم المستقيمة أو مبنية على الاستقامة وهم **المسيحيون المجهولون** بتعبير "كارل راهنر".بالقياس إلى تلك الأفكار تعد تعددية هيك وإن كانت أكثر راديكالية؛ إلا أنها أكثر تحرر من التعددية الفردية والتعددية الضمنية فهذه تسمح تقريباً لأي كان أن يدخل الجنة بصرف النظر عن العرق واللون والمعتقد شريطة أن يجتاز الشخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مع أداء أشياء بسيطة من التعاليم الدينية. يبدو أن هذه الرؤية تعود إلى عاملين:

الأول: إنه نتيجة إلى انشغاله في العلاقات الاجتماعية التي مكنته أن يكون قريبا أو على صلة وثيقة مع المسلمين واليهود والسيخ في برمنغهام عندما منح عام 1967 كرسياً لتدريس فلسفة الدين في جامعة برمنغهام، ثم انه كان منخرطا في نشاطات لمواجهة العنصرية، أصبح جزءاً لا يتجزأ من المجتمع التعددية الدينية.

الأمر الآخر: رغم أنه كان لا يستطع تلقي أو قبول قرار المسيحية التقليدية، في كون أصدقائه من غير المسيحيين غير قادرين أو مؤهلين لنيل الخلاص.إلا أن الأمر لم يقتصر على نيل الخلاص أي مكان في الجنة بل كان مأخوذا بانطباعات خاصة عن قدرات هؤلاء ومؤهلاتهم للتوفر على إثارة أسئلة مهمة أمام أغلب التعاليم المسيحية الأساسية والدعوة إلى **تشكيل تصوير مبدأ الكنيسة الثيولوجي**، لهذا جاءت رؤية الخلاصية القائمة على العبور من مركزية الذات إلى الحياة المبنية على الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن تسمية هذه الحقيقة أو عنوانها، سواء سميت إلها أو براهمان أو نرفانا أو تاو.فالمرء يمكن أن يعتبر مقدسا أو طاهرا أو حاله فيه القداسة والطهارة إذا عاش فترة في انسجام وتناغم مع الإرادة

الإلهية، أي عبر التركيز على الحقيقة المتعالية أو التعاطي معها[1].

2- **التعددية الدينية الابستمولوجية epistemological religious pluralism** لاحظنا أن تعدديته الدينية وصياغته للثيولوجيا المسيحية متأثرة بنشاطه الاجتماعي من ناحية وإن تلك التعددية أيضا مطبوعة بعقلانية الاعتقاد الديني من ناحية أخرى. فهذه العقلانية في الفكر الديني أوصلت هيك إلى نتيجة مفادها: إن التجربة الدينية هي التي تجعل المعتقد الديني عقلانيا.وهنا يناقش هيك بأنه من العقلانية بمكان أن على أولئك الذين تقودهم تجربتهم الدينية بقوة إلى نفسها أن يعتقدوا بحرارة بالحقيقة الإلهية.([2]) وانطلاقا من هذه التجربة من خلال بعدها العقلاني يحاول هيك تلمس المشتركات بين الأديان فيقول: أن المسيحيين ليسوا أوفر حظا من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة، هنا يعتقد هيك أن المسيحية ليس على تضاد مع إتباع الديانات الأخرى في العالم إذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدينية، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدينية وتقف على أرضيتها بقوله ((ان الفرضية الظنية القائمة على النمط الكانتي تعرض إشكالية دعاوى الحقيقة المتصارعة أو المتدافعة للأديان المختلفة بتثبيت الافتراض القائل أنها ليست في الحقيقة مسألة صراع وتدافع حقيقية وإنما هي مجرد تجليات متباينة للحقيقي أو المترشح عن كتل العقائد الدينية المختلفة، ولكن من منطلقها الخاص أو تعاطيها الخاص مع تجاربها الروحية الخاصة، وكذلك أسلوب معيشتها وما تختزنه من كنوز الأساطير والأقاصيص والخواطر التاريخية))([3]) وقد عبر عن تلك التجارب الروحية ولكن بلغة كانطية ((إن الحقيقة المفترضة من قبلنا إنما هي افتراض قبلي أو زعم مسبق، وليس من الحياة الأخلاقية -كما عند كانط- وإنما بوصفها تجربة دينية في الحياة، فيما يعبر الآلهة، كما هو معروف صوفيا لدى (البرهمية) وسونياتا وغيرهما أنها تجسيدات أو تجليات مظهرية للحقيقة

---

(1) المرجع السابق، ص 48-54.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

(3) المرجع السابق، بواسطته وانظر: John Hick "Religoous Pluralism," inACompanin to Philosophy of Religion ,Ph L.Quinnn and Charles Taliaferro,eds. (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 612-613.

حينما تجد نفسها في دائرة التجربة الدينية))[1]تتحول التجربة الروحية إلى وسيلة من اجل تجنب الصراعات العقائدية بين الأديان والمذاهب التي تحرمنا من أرضية لتأكيد الاتفاق المطلق وبدون تلك الأرضية فان التنوع المعتقدات والتجارب تقوض إيجاد ضمانة عقلية للاعتقاد بالتجربة الدينية ومن اجل البحث عن تلك الدعامة التي وجدها في المصالحة عبر التأويل عندما يكتشف الشخص بان ادراكاته الحسية تحمل له معنى يقول بان الله هو الأعظم فيما يزعم شخص آخر انه يدرك روحيا أيضا أن البراهما مثلا هي الأعظم والتأويل يمكن أن يوصلنا إلى نوع من المصالحة بين ما يعتقده هو وما يعتقده الآخر كون كلمة براهما تعني كلمة الله.

التعددية الدينية عند سروش:

التناصات الفكرية كبيرة ومهمة في هذا المجال بين هيك وسروش إلى حد التطابق مما يجعل من تلك التاصيلات ضرورية في فهم تأويلات سروش في فهم الدين والتجربة الدينية في كتابه الصراطات المستقيمة التي تناولت التجربة الدينية وانتقدت الرؤية التجريدية للفلسفة وبالتالي نجد ضرورة تأثيث الفكرة بالاشارت إلى مقدمة المترجم لكتاب:"**الصراطات المستقيمة**"[2] هناك مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة **الأولى: منهما هل هناك دين حق؟** والثانية: **ما هو نصيبنا من هذا الحق؟** دار حولهما نزاع بين الفريقين هناك فريقين: الفريق الأول يقوم على الرؤية التالية: التي تتناول التعددية الدينية بوصفها نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن كثير من عالم الأديان - وغير القابلة للاجتناب حسب الظاهر - حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثير من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطن، أو إتباع الهوى والشهوات، أو

---

(1) المرجع السابق، ص 59. وانظر بواسطته: John Hich ,An Interpretation of Religion (New Haven:Yale, 1989), p. 243.

(2) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة،الترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، النجف (د. ت).

سوء اختيار الإنسان،أو غلبة قوى الشيطان.في مجال إجابتهم على الأسئلة التي أثيرت يقولون:

1. إن الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون، لذلك يتعدد الحق ويتنوع.
2. إن الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أن الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض.
3. لعل الحق هنا من قبيل "الحق بالنسبة إلى..." لا الحق المطلق، ولذلك يكون المسيح "ع" نبيا للمسيحيين ومحمد "ص" نبيا للمسلمين.وهنا نصل إلى التعددية، وهذا يعني أن الحقانية مقترنة بالعقلانية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسعادة بالهداية ، هنا اشرع التعدديون بالاستدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سلامة نظريتهم واستندوا بذلك على مقولة ان الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسان، تنوع التفاسير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسير متعددة، مع هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العامة، التجربة، القيمة، الفردية... الخ.

أما الفريق الثاني والذي يقوم على الرؤية التالية: تقف في مقابل "الانحصارية الدينية " التي ترى أن الحقانية والهداية والسعادة تكمن في إتباع دين معين وأن المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالعناد عن الحق أو من المستضعفين والمعذورين وأن كثرة الأديان توصد باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم. وهم يردون على التعدديون بالتالي:

1. إن كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر بان طريق النجاة والفلاح وهو المتمثل بدينه فحسب.
2. ما نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معين على سائر الأديان؟ يجيب التعدديون: إن عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرون ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.
3. ويتساءل الحصريون: هل يعقل عدم وجود معيار مستقل لغربلة الأفكار وتعين الحق من الأديان؟ يجيب التعدديون: إن هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شيئا سوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق

مسـدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الإطراف بشـكل قاطع، وإلا فكيف نفسـر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحد الآن؟

4. يقـول الحصريـون: لعـل الكثيـر من العقـلاء في العالـم مبتلين بالنوازع النفسـانية والجواذب الطائفية أو يعيشـون الاسـتضعاف الفكري فلا يتسـنى لهم رؤية الحق ومشـاهدة الواقـع، أو أنهـم يرون الحق ولكنهم لا يذعنون لـه فيجيب التعدديون: لعـل هـذا الـكلام صحيـح ولكن في هذه الصورة سيشـمل سـوء الظن هذا جميع العقـلاء ومنهـم الحصريون.يرد الحصريون:وما الإشـكال فـي ذلك؟ إلا أن الحظ قـد حالفنـا وكان الحق من نصيبنا (المسـلمين، أو الهندوس، أو اليهود...) وحرم الآخـرون منـه. فيجيـب التعدديـون: الإشـكال فيـه: أول: إنكم تحصـرون الهداية الإلهية بكم وتوصدون الطريق أمام امتدادها لتسـتوعب مسـاحة أكبر.([1])من اجل معرفة توظيف سروش لا بد من التطرق إلى الأمور الآتية:

- المعرفة الدينية وبعدها التجريبي والتاريخي:
- نقد التمركز الديني القائم على الشعب المختار ومفهوم الأمة المختارة وتاريخ النجاة:
- تصوره التجربة النبوية:

التجربة الدينية والتعددية الدينية:

أ. التجربة الدينية والإطار النظري لها:

بعد إن قمنا بالتأصيل الفكري للمفهوم بوصفه علامة دالة على معالجة سروش إلى هذا الأمر الذي يعد من أهم مقومات فلسفة الدين بمعيارية الخطاب العقلاني الليبرالي وبالتالـي ثمـة تواصـل كبير بين تلك المعالجـات من حيث خلفيتهـا المعرفية والغايات الحداثويـة التـي تنشـدها فهو يقـوم بتأصيل التعددية الدينية ويردهـا تقوم على دعامتين: أحدهما: التنوع في الإفهام بالنسبة للمتون الدينية. والأخرى: التنوع في التفسير[2].

يريـد سـروش، بما سبق، تناول تلـك المواقف التي وجدناها عنـد هيك والقائمة علـى رفـض التحليـل العقلـي القائـم علـى التعدد الـذي يحـول دون الاتفـاق وهذا ما نجده في موقف سـروش الميال إلى التأكيد على التنوع الذي نجده في النصوص وفي

---

(1) المصدر نفسه، من المقدمة للمترجم، ص 5.

(2) المصدر السابق، ص 12.

تفسيرها الذي يقوم على (الفهم التنوع والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة وهذه جميعا مفروضة من خارج النص وبما أن الواقع الفكري متنوع لهذا كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة)[1].

ب. تصورات سروش للتعددية الدينية:

مباني التعددية الدينية:

المبنى الأول: يتناول فية "السر في تنوع الفهم الديني "ويرجع إلى القول إن الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما ان الكلام عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعددا بالتبع[2]. أي ان الواقع هو الذي يطرح تحدياته على النص من خلال المتغيرات التي يمر بها المتلقي لهذا التنوع الإفهام للنص وهو يذكرنا بمقوله هيك التي يرددها سروش بالقول (التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته)[3]وكما أسلفنا في النص أعلاه.

المبنى الثاني: كما اننا لا نملك دينا غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة (أي العلوم الطبيعية) أو دائرة الروح (أي دائرة العلوم الإنسانية التي اسماها دالتاي بعلوم الروح ومن ضمنها العلوم الدينية)، فالتجربة الدينية هنا عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجِهة تتجلى بإشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود[4]. لكن التجربة هنا تبقى علم حضوري فردي ذاتي غير قابل للنقل إلى الآخرين إلا إذا تحول إلى علم حصولي تفسيري، النتيجة التي يتوصل إليها عندما تغدو التجربة هي القاسم المشترك بين الأنبياء وبالتالي بين إتباعهم(فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة علة ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة

(1) المرجع السابق، ص 13.
(2) المرجع نفسه، ص 15.
(3) المرجع نفسه، ص 17.
(4) المرجع نفسه، ص 18-19.

نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان)[1].

المبنى الثالث: ثم إنه يعرف بالتعددية التي عند هيك فيقول فيها أن يستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر "جون هيك" الذي بدوره يحيلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية يشير إليها هيك المسيحي لأنه يقدم التجربة ويعدها أساس وهو أمر اعتمده سروش في إحالته هو الأخر إلى ذات ألعرفاني أي جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي:

عندما أصبح عديم للألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أن موسى متصالحا مع فرعون[2].

هذه الأبيات تكشف عن الآتي:

1. هذه الأبيات تشير إلى ظهور المطلق في المقيد واللامتعين في المتعينات وعديم اللون في ظواهر الالون.
2. من جهة أخرى تكشف هذه الأبيات عن السر الذي يكمن خلف الظاهر، إذ صراع للأهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني، فيما أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، هنا ثمة حكمه تكمن في إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة. وهذا التصور الذوقي يدعم التعددية وتصحيح مسيرة الليبرالية ([3])

المبنى الرابع: ينطلق أيضا من استعارات شعرية ألعرفاني جلال الدين الرومي في تعليل التعدد لا من زاوية الانحراف والأخطاء التي أصابت الأديان ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسان الذي يعيش أجواء الحيرة في الاختيار حقيقة معينة لأن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جداً ولذلك بقوا متحيرين بين الحقائق ويعيشون عالم الجذب وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق.

إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب

فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض

---

(1) المصدر السابق، ص 24.

(2) المصدر السابق، ص 35. وانظر بواسطته: المثنوي الأبيات 2471–2479 من الدفتر الثاني.

(3) المصدر السابق، ص 36.

إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ومن هذه الرؤية يتحول إلى التعددية فيقول:بما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول[1].

المبنى الخامس:

1- تقوم هذه القاعدة على نفي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة وهو ما أشار إلية "جون هيك " الذي مفاده "القول بالكثرة الظاهرة "ويجعله مقابل القول بالكثرة الواقعية القائم على نفي الكثرة، على اعتبار ما يؤكده سروش تصيب الناس سواء كانوا من أهل الظاهر - الذين (يهديهم الله) رغم غفلتهم فنحن نقيض لهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق رغم غفلتهم وجهلهم - أو كانوا من أهل الباطن.

2- تقول أيضاً بأن النجاة ليس حكرا على المسيحيين فهذا ما يقول فيهم "كارل رانر" إن جميع السالكين في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن إطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

3- وأيضاً تنظر إلى تقول بالتعددية الأصيلة؛ لأنها تبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون؛ لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف.ولان الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، هكذا يمكن النظر إلى تفرع الخط المستقيم إلى مئات الخطوط التي يجب النظر إليها على أنها مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق في ميدان تراكم الحقائق.

المبنى السادس: يرجع إلى مفهوم الهداية والنجاة التي لكل فرقة تصور النجاة، إلا انه يناقش هذه الهداية من خلال اسم الله" الهادي "من خلال الاعتقاد بان الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحق والطلب الصادق للحق لا من خلال الميول الشخصية لهذا العبد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الأدب والشعائر[2].

المبنى السابع: تقوم على قاعدة انه لا يوجد حق خالص أو باطل خالص ويشير إلى ما يقولة الامام علي عليه السلام "**يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث**

---

(1) المصدر السابق، ص 38-39.

(2) المصدر السابق، ص 46-48.

فيمزجـان"([1]) ويشـير سـروش إلـى ان في هـذا العالم لا نجد قوميـة خالصة ولا لغة خالصـة ولا ديـن خالص. فعندما تسـأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسـيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، بسبب هذا الازدحام والتزاحـم الشـديد والغليـظ بيـن مختلف مسـاحات الطبيعـة لا نجد لحـد ألان قانونا علميـا صادقـا ودقيقـا مئة بالمئة....وعندما نذعن لهذه الحقيقة فسـتكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية[2].

المبنـى الثامـن: هنـا يؤكد أن هذا المبنى يقوم علـى انه لا يوجد حق يتقاطع تماما مع حق أخر فجميع الحقائق تسـكن في صالة واحدة وتمثل نجوما وكواكب في مجرة واحدة، وهذه الملاحظة البديهية المنطقية.

أولاً: تنقذ الحق من التموضع والتلون بصيغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحق ليطرقوا أبوابا ويسلكوا طرقا مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

ثانيـاً: تدعـو العلمـاء وطـلاب الحق لـوزن حقانية مـا لديهم باسـتمرار من خلال عرضها على الآخرين.ومضمون هذا الكلام هو لزوم إتباع هذه القاعدة وهي أن الفكرة الحقة ينبغي فهمها وأدركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقة الأخرى[3].

الخاتمة:

كان سـروش جزء من المشـهد الثقافي إلا أنه كان يمثل ولادة معرفية جادة وهامة زادت من حرارة ذلك المشهد في السنين الأخيرة، وقد كانت لدراساته حضور مهم في الدراسات التي أعقبته وهو حضور يتعلق بظهوره بما أثأره وطرحه من قضاياه الجديدة على الفكر الإيراني والإسـلامي عامة لكن هذه المرة داخل الخطاب الإسـلامي وليس خارجه، تلك القضايا التي ظهرت في الدراسـات دينية جديدة التي آلت على نفسـها أن تقتـرح ألجوابـه على بعض الإشـكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسـية، من قبـل تسـاؤلات الحداثـة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسـير القـرآن الكريم بلحاظ

(1) المصدر السابق، ص 49. وانظر نهج البلاغة - الخطبة، ص 50.
(2) المصدر السابق، ص 50.
(3) المصدر السابق، ص 54.

إعمال الهيرمنيوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث في إطار علم الكلام المدرسي.

مما أدى إلى ولادة إشكالات معرفية جديدة بالضرورة سوف تستفز الكثير من الباحثين للتصدي لها إن تبنيا أو إبعادا ونقضا، وأمام هذا الزخم الكبير من الردود تم إعلان ولادة علم جديد أريد له من الأسماء علم الكلام الجديد - سروش أحد إعلامه- مما جعل هذه التسمية، وهذا يظل طبيعيا، تتعرض لردود كثيرة ليس فقط من المفكرين والباحثين المنضوين تحتها، بل أيضا من المتكلمين المدرسيين الذين اعتبروا مواضيع البحث المنضوية في إطار علم الكلام الجديد يمكن استيعابها في علم الكلام المدرسي وبالتالي لا داعي لظهور هكذا علم واقعا. لتتناسل الردود بين مؤيدة لتسمية علم الكلام الجديد.

إلا أن الفكر الجديد يمثل تيارات جديدة تريد ان يكون لها دور في نقد الأفكار السائدة وبالتالي يريد أن يكون لها دور في قيادة المجتمع بما تفترضه من تأويلات هي تدخل الحلبة من اجل إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي تأويلا وإعادة إنتاج.



مديح الالتباس
عن الإسلام والحداثة والتعدد

رشيد بوطيب[1]

1- مقدمة: عن مفهوم "التسامح مع الالتباس"

"ثقافة الالتباس، تاريخ آخر للإسلام"، عنوان كتاب عالم الإسلاميات الألماني توماس باور الصادر مؤخرا عن دار الأديان العالمية في برلين، وهو الكتاب الذي ستتمحور حوله دراستي هنا وأول ما يستوقفنا هو كلمة الالتباس التي درجنا على استعمالها بشكل سلبي، فما هو ملتبس، هو بالضرورة غير واضح وبالتالي يتوجب معالجته وتحريره من التباسه. ومع ذلك فنحن نعيش، في أغلب الأحيان عن غير وعي، حياة ملتبسة بامتياز، لأن الالتباس في أحد معانيه هو أن يعيش بداخلنا أكثر من شخص، وأكثر من حقيقة وهو أن نعيش التناقض ونأنف من اتخاذ قرارات نهائية.

إن التسامح مع الالتباس كما تشرحه عالمة النفس الأمريكية الألمانية الأصل[2] إيلزه فرينكل برونشفيك في أربعينيات القرن الماضي هو قبول واحتفاء بالتعدد. وهي تؤكد بأن الأشخاص الذين يرفضون الاعتراف بتقلبهم العاطفي يتصفون بنوع من اللاتسامح مع الالتباس على المستوى المعرفي. لتخلص إلى أن الأمر يتعلق بمتغيرين أساسيين للشخصية تنعتهما بالتسامح **واللاتسامح مع الالتباس**، فالشخصية غير المتسامحة مع الالتباس تميل إلى منطق الأبيض والأسود، وتنتهي إلى أحكام سريعة ونهائية، وغالبا في ظل إغفال للواقع، كما تميل إلى رفض أو قبول الناس الآخرين بشكل حر من الالتباس ولا أساس له. ولهذا لا عجب أن تجمع برونشفيك بين العنصرية وعدم التسامح مع الالتباس، وقد نشرت نتائج بحثها أيضا في الكتاب الذي أصدره أدورنو وآخرون في أمريكا تحت عنوان: "الشخصية المتسلطة". أبحاث أخرى

---

(1) كاتب ومترجم، المغرب - برلين.

(2) "Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable." *Journal of Personality* 18 (1949): 108-143.

تعرضت لمسألة الالتباس ومنها من ربط بين غياب التسامح مع الالتباس والدوغمائية الدينية أو أن شخصيات من هذا النوع توافق على فرض الرقابة إلخ.. وقد انتقل المفهوم أيضا إلى ميدان علم الاجتماع، كما هي الحال لدى دونالد ليفين وكتابه "الهروب من الالتباس"، ليفين الذي عمل ثلاث سنوات في إثيوبيا، يؤكد في كتابه بأن الخوف أو رفض الإلتباس هو طريق خاص بالغرب ولم تعرفه الثقافات الأخرى، تماما كما أكد البابا بنيدكت السادس عشر في حواره مع هابرماس بأن سيرورة الدنيوة أو العلمنة طريق خاص بالغرب ولا يملك أي صلاحية كونية. إن ليفين يؤكد بأن الالتباس لعب دورا مركزيا في الثقافات التقليدية ووظائف متعددة داخل مجتمعاتها، أهمها في رأيي تأكيده أن التسامح مع الالتباس يساهم في بناء نوع من التضامن الاجتماعي ويتجنب الصراع لأنه يحول دون اتخاذ مواقف واضحة2[1]. أما الكلمة الثانية التي تستوقفني في عنوان الكتاب، فهو وصف باور لتاريخه الثقافي الذي يقدمه عن الإسلام بكلمة الآخر، وكتابة "تاريخ آخر" تقليد معروف في ميادين كثيرة، فقد نكتب تاريخا آخر للثورة الفرنسية كما فعل أناطول فرانس في روايته الآلهة العطشى، أي تاريخا غير رسمي أو تاريخا يأخذ بعين الاعتبار قضايا أغفلها عن وعي أو غير وعي التاريخ الرسمي، أو نكتب تاريخا يهتم بالهوامش والمسكوت عنه والمكبوت في الأعماق. إن الإعلان عن تاريخ آخر لا يتضمن بالضرورة رفضا للتاريخ الرسمي، لكنه يرفض هيمنة الرواية الرسمية وزعمها امتلاك الحقيقة النهائية. إنه يسلط الضوء على ما نساه أو تناساه الكرونيكور الرسمي. وكتابة تاريخ ثقافي آخر للإسلام، ليس بالمهمة السهلة في حقبة يعتقد فيها المرء بأنه يمسك بحقيقة هذا الدين، سواء في الغرب حيث ينظر إليه كدين قمع ومنبع للعنف أو في الشرق كالدين الوحيد الذي يملك الحقيقة والذي يجيب على أسئلة الدنيا بأكملها. الموقفين معا ينهجان ما يسميه باور بفرض الطابع اللاهوتي على الإسلام، ولا يقولان الشيء الكثير عن ثقافة الإسلام وتاريخه وتاريخه الثقافي، بل كل شيء عن "حقيقته" المزعومة، حقيقة توجب عليها أن تكون واضحة ونهائية، وأن لا تسمح بالشك والتفكير. لكن ثقافة الإسلام ليست حقيقته، ولا يمكن اكتشافها إلا إذا غادرنا منطق الحقيقة. هذا على الأقل ما حاوله عالم الإسلاميات الألماني في كتابه الأخير.

(1) Donald Nathan Levine; The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory, University of Chicago Press; Auflage: Reprint (Juni 1988), p. 29, 37.

2- تمظهرات التسامح مع الالتباس في الثقافة الإسلامية الكلاسية

يؤكد توماس باور في كتابه[(1)3] بأن الصورة السائدة اليوم في الغرب عن الإسلام، هي في جزء كبير منها، من إنتاج الغرب ذاته، الذي رفض بشدة، وفي نوع من المرضية، استمرار حقائق أخرى إلى جانبه، بخلاف مجتمعات غيره، تميزت بتعايش وتجاور لحقائق ومعايير مختلفة، كان الإنسان بداخلها يكتفي بالمحتمل وينفر من المطلق، ويجد متعة في الالتباس، وهو ما ميز إلى حد كبير الثقافة الإسلامية الكلاسية، كما بين باور، الذي يقدم في كتابه، تاريخا ثقافيا للإسلام، يتناول فيه مجالات الإبداع الأساسية وتمظهرات الحياة في المجتمعات الإسلامية، مؤكدا بأن هذا "التسامح مع الإلتباس"، عاشه العالم الإسلامي لقرون طويلة، لكنه عرف نهايته على يد الإستعمار. وهذه أطروحته الأساسية. لقد اتفقت الأصوات في الغرب بنظره على وسم الثقافة الإسلامية بالأحادية والعنف، رغم أن الغرب لعب دورا كبيرا في تطور هذا الاتجاه العدائي للالتباس داخل هذه الثقافة، إذ اتسمت سيرورة التحديث في العالم العربي بتدمير للالتباس، وأضحى الاختلاف، الذي كان بالأمس رحمة، اليوم نقمة بنظر الحداثويين والمحافظين على حد سواء، يتوجب تجاوزه إلى تأسيس حقيقة واحدة وخطاب "عقلاني" و"واضح". إن دراسة العلاقة بين الثقافة والالتباس داخل السياق الإسلامي، من شأنه أن يسلط الضوء على الثقافة الإسلامية من جهة وعلى الحداثة الغربية من جهة ثانية. وثقافة الإلتباس تقوم على تعدد المعاني والحقائق والمراجع وتعايشها، بشكل لا يسمح لأحد ادعاء الحق لنفسه ووصم الآخرين بالباطل، بل إنها تقبل بتجاور معايير متناقضة في الآن نفسه، وهذا ما ميز الثقافة الإسلامية بنظر باور عن نظيرتها اليونانية، على الأقل في خطها الأرسطي، وعن الثقافة الغربية الحديثة، والتي، وإن شهدت نوعا من "التسامح مع الالتباس" في المرحلة السابقة على الحداثة ـ ما سمي بعصر "الباروك الأوروبي" ـ، إلا أن "التنوير" سرعان ما أجهز على ذلك، فمشروعه قام على تجاوز الإلتباس وبناء لغة واضحة، تجب اللبس وتنفر من الاختلاف، فهذا كانط يصف موقف جاكوبي النقدي من العقلانية في رسالته إلى مندلسون ودفاعه عن الإيمان بالشطط، وهذا كوندورسي يحلم بلغة شاملة، تجعل كل خطأ، أمرا مستحيلا، لغة أشبه بالرياضيات.. إن الحرب

(1) Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams, Verlag der Weltreligionen, 2011.

على الإلتباس، كما أوضح ذلك عالم الاجتماع دونالد ليفين، سمة تميز الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر، وهو أمر لا نجد له مثيلا داخل ثقافات أخرى، وخصوصا داخل الثقافة الإسلامية منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع عشر، إذ بعدها ستدخل هذه الثقافة عصرا جديدا، قد نسميه بـ "الحقبة الغربية"، التي ستفرز حركات أيديولوجية، كفاحية، مغلقة، كالحركة القومية العربية والحركات الإسلاموية واليسارية، وهي حركات تشترك في رفضها للثقافة الإسلامية الكلاسية، ستعمد إلى استنساخ النموذج الديكارتي، المعادي للالتباس والمنافح عن الحقيقة الواضحة والواحدة. إن الانتقال من الموقف التقليدي، المتسامح مع الالتباس إلى موقف حداثي معاد للالتباس يأخذ، بنظر توماس باور، شكلين مختلفين. أحدهما يستنسخ التجربة الغربية ويحكم على التراث بالموت، إذ تبدو الثقافة العربية – الإسلامية، في وجهة نظره، ثقافة متكلسة ومنحطة، ولا نهوض للعرب إلا باقتفاء خطى الغرب، أما الشكل الثاني، فهو الذي يتجسد في الحركات الأصولية، التي تطلب العودة إلى عصر الإسلام الأول، وتطمح لبناء أيديولوجية متحررة من الالتباس، قريبة من مثيلاتها الغربية. إن الشكلين معا يتناقضان مع روح الثقافة الإسلامية، التي، وكما أوضح باور، انطلاقا من كتابات عربية كلاسية، كانت ثقافة مفتوحة ومتعددة، وليست نصوصا خطية البنية، مغلقة الدلالة، وهو ما يتناقض مع "اليقين الديكارتي" المؤسس للحداثة، وما يجعل الثقافة الإسلامية الكلاسية أقرب إلى روح ما بعد الحداثة، ولم لا وعلماء الإسلام الكلاسيكيين، رأوا في هذا التعدد، الذي يشتغل حتى داخل النص المؤسس، دليل رحمة وشهادة إعجاز، تعدد يلحظه توماس باور في المذاهب الفقهية المختلفة أيضا وفي روح الاجتهاد الذي عرفته ومعها ميدان القضاء، وهو تعدد كان الفقيه أو القاضي المسلم واع به وبضرورته، ولربما نجد في جواب إمام المدينة مالك بن آنس، الذي ذكره السيوطي، على رغبة الخليفة المنصور بفرض كتبه على أقطار الدولة الإسلامية، خير شاهد على ذلك. إذ رفض مالك بن آنس ما اقترحه المنصور، مفضلا أن يترك الخليفة للناس حرية الاختيار، وهو ما يتناقض اليوم بشكل صارخ مع شعار "لا مذهبية في الإسلام"، ويفضح النزعة الاختزالية لهذا الاتجاه الأيديولوجي الغريب عن ثقافة الإسلام، والذي يلتقي، من حيث لا يشعر، بالأحكام المسبقة للمدرسة الإستشراقية، هذه المدرسة التي ما برحت تسم كل المجالات العلمية والإبداعية داخل الثقافة الإسلامية بصفة "الدينية" أو "الإسلامية"، أي تربطها بالبعد

الديني وحده، رغم أن الطبيب في العالم الإسلامي كان يمارس مهنته وفقا لقوانينها الخاصة بها، كما كان الشاعر يؤلف قصائده بعيدا عن تدخل رجل الدين، واختلفت العلاقة مع هذا الدين لدى رجل القضاء عنها لدى عالم الكلام أو المتصوف، ما يفند، لا غرو، الربط الذي يقيمه الاستشراق بين الدين والثقافة الإسلامية، وزعمه بأنها ثقافة محكومة بالدين. أليس ذلك ما أراد قوله أحد كبار المستشرقين فون غرونباوم وهو يؤكد بأن سلطة الإسلام تشمل كل مناحي الحياة وأنه دين يرسم حياة الإنسان من المهد إلى اللحد وبكل تفاصيلها اليومية؟ إن إسلام فون غرونباوم لم يكن موجودا قبل القرن التاسع عشر، يقول توماس باور، مردفا بأن هكذا إسلام لا يوجد إلا في رؤوس المستشرقين والمتطرفين، مؤكدا بأن الثقافة الإسلامية الكلاسية، كانت ثقافة حياة بامتياز، ومستشهدا بنيتشه واحتفاءه بالثقافة الأندلسية. إن موقف نيتشه، الذي عبر عنه في "الأنتي ـ كريست" يختلف جذريا عن موقف الحداثويين العرب من الثقافة الإسلامية الكلاسية، الذين ذهب بعضهم كطه حسين وأحمد أمين مثلا، حتى لا نذكر إلا الأسماء التي ساقها توماس باور، إلى نعت الثقافة العباسية بالإنحطاط الأخلاقي والديني. يرى باور أن هذا الموقف المتطرف لا يمكن فهمه، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعين الذي استقى منه الحداثويون العرب أفكارهم وأحكامهم، فالتاريخ العربي جرت قراءته إنطلاقا من مفاهيم غربية للتاريخ والحضارة، وهي مفاهيم ليست بالضرورة كونية ولكنها تدعي ذلك. لقد بدأ الغرب اليوم بمراجعة حداثته وتفكيك مشروع التنوير، لكنه مازال يتناسى في أحكامه التي يصدرها على العالم الإسلامي، ومنها أنه عالم معاد للمرأة وللحريات الفردية وللتعدد الثقافي وللحريات الجنسية إلخ... أنه ساهم بشكل كبير في بناء هذا العالم، بل وفي الإجهاز على "تعدده" وهو يروج لحقيقة الحداثة الشمولية، إذ رغم أن الإسلام ديانة وحدانية، تتمحور حول حقيقة واحدة، تجب ما قبلها وغيرها، إلا أن ذلك لا يكفي، لكي نصدر حكما نهائيا، كما فعل يان آسمان، على الثقافات التوحيدية. فالسؤال، بحسب توماس باور، هو عن المكانة التي احتلتها هذه الحقيقة الواحدة، داخل هذه الثقافة، وهل سيطرت فعلا على هذه الثقافة أم ظلت على هامشها وتبددت فيها. وهنا أقترح ضرورة التمييز بين النص القرآني والنص الإسلامي. فإذا كان النص الأول، كأي نص مؤسس هو نص - حقيقة، قامت على أنقاض حقيقة أو حقائق أخرى، الأديان والمعتقدات السابقة، وككل نص مؤسس، هو نص مقدس أو

يتخذ لنفسه صفة القداسة فإن النص الإسلامي - أو النصوص الثانوية - هو نص متعدد وملتبس ولا يدعي القداسة لأنه نص دينوي بامتياز وقد يقوم أحيانا على التمرد على النص المؤسس، ويبني معه علاقة أقرب إلى الباروديا والسخرية، وهو في ذلك لا يلغيه بقدر ما يعلن وفاءه له، لكن وفق منطق آخر لا تفهمه الثيولوجيا.

لم تعرف الثقافة الإسلامية الكلاسية حروبا دينية على النمط الغربي، ولم تفرز نزعات شمولية تطالب بالاعتقاد بحقيقة واحدة، كما لم تنزع صفة الآدمية عن الشعوب الأخرى "فكلكم لآدم، وآدم من تراب" ولم تبعث باليهود إلى المحرقة، لأنها كانت ثقافة التباس بامتياز، وهو ما يفند بحسب باور المزاعم القائلة باستحالة الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، والتي لا تطلب سوى تأكيد أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية. وفي سياق حديثه عن تسامح الأغلبية المسلمة مع الأقليات الدينية الأخرى، عرج باور على كتاب المؤرخ اليهودي، مارك كوهين "بين الهلال والصليب/ وضع اليهود في القرون الوسطى". لقد وضع كوهين نصب عينيه مهمة الإجابة عن الأسباب التي جعلت القرون الوسيطة الإسلامية أكثر أمنا وسلاما بالنسبة لليهود مما كانت عليه حياتهم في شمال أوروبا وغربها. إنه يريد التدليل على أن الاضطهاد الإسلامي لليهود كان أقل بكثير من الاضطهاد المسيحي لهم. ويعرج في الفصل الثاني من كتابه على قراءة الموقف الثيولوجي للمسيحية والإسلام من اليهودية، ويسجل اختلافا جوهريا في الموقفين. فالإسلام لم يأت كتحقيق إلهي لليهودية،لأن الإسلام وفقا للرواية القرآنية دين ظهر قبل اليهودية والمسيحية، إنه دين إبراهيم، إنه دين التوحيد الذي دنس. كما أن الإسلام يلتقي في كثير من مبادئه وطقوسه مع اليهودية، إضافة إلى أنه، وكما يقول كوهين:"تقع عادة الإشارة إلى اليهودية في المصادر الإسلامية بـ "شريعة اليهود". هذا الأمر يختلف مع العبارات اللاتينية السلبية الشائعة التي تطلق على اليهودية مثل "قانون اليهود" والألقاب المنتقصة كـ "خرافات اليهود" و"خداع اليهود". إذ في الوقت الذي يعكس فيه المعجم المسيحي بالنسبة إلى اليهود واليهودية، العداء والحقد، فإن التعبير الإسلامي يحمل اعترافا بمفاهيم وقيم دينية متبادلة"4[1].

يفضح باور النزعة التوتاليتارية داخل الحداثة الغربية، التي لا تقبل بغير منطق الشبيه، فهي تطالب العالم الإسلامي، ليس أن يتعلم منها أو يتحاور معها ولكن أن

(1) بين الهلال والصليب، دار الجمل، ترجمة معز الخلفاوي وإسلام إيده، ص 90.

يقلدها، لأن في ذلك تأكيد إضافي لحقيقتها. فهذا عالم السياسة الألماني فولفغانغ ميركل يقول بأن الإسلام لم يعرف تنويرا حقيقيا، رغم المحاولات المتكررة، لأنه اصطدم دائما بقضية الفصل بين الدين والدولة، وهذا مستشار ألماني سابق، هيلموت شميدت، يرفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، بدعوى أنها لم تعش حقبة مماثلة لحقبة النهضة الأوروبية. إن الحداثة الغربية في خطها الكفاحي، لا تقبل إلا بتاريخ خطي البنية، أحادي البعد، امبريالي المعنى، وهو ما عبرت عنه "فكرة التقدم"، فهو تاريخ لا مكان فيه لتواريخ أخرى، إلا في ماض سحيق، سحقته الحداثة وتجاوزه التطور، فلا يبقى، أمام هذا الواقع، للثقافات الأخرى، من بديل آخر، سوى استنساخ تاريخ الأقوياء والتماهي مع رموزه وأفكاره وأشكاله، إذ الحداثة لا تقبل بغير ذلك، فهي تنظر، كما بين عالم الاجتماع البولندي تسيغمونت باومان إلى الآخر، المختلف، "كسم قاتل"، أو كخطر على نظام الأنا، يجب التخلص منه ومن جرعة الالتباس التي يحملها، مؤكدا في كتابه "الحداثة والالتباس" بأن الالتباس الذي لا تستطيع الذهنية المعاصرة تحمله والذي تعمل المؤسسات الحديثة بجهد على تدميره، يظهر من جديد كالقوة الوحيدة القادرة على الحد والتخفيف من الطاقة التدميرية والطهرانية للحداثة[5][1]. ولذلك، لم يجانب توماس باور الصواب وهو يصف سيرورة الحداثة "بالحرب الصليبية الثقافية"، التي رمت إلى تدمير القيم الثقافية الأخرى. إن كتاب باور لا يتعرض فقط بالتفصيل لمختلف تمظهرات التسامح مع الإلتباس داخل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، بل هو يكتب في الآن نفسه تاريخا موازيا، وأعني تاريخ الحداثة، الذي لا يمكن فهمه دون تفكيك علاقة الحداثة بالأطراف، الحداثة كحقيقة غازية وواضحة وشمولية ومعادية للالتباس والتي هدفت إلى تدجين المختلف وإلحاقه بها، عكس الثقافة الإسلامية التي لم تطلب تدمير الالتباس بل في أسوء الأحوال كبح جماحه. إن أهم مثال يقدمه باور في نظري هو التعامل مع الرغبة الجنسية أو مع الجنس عموما. إن اقتصاد الجنس اليوم في العالم الإسلامي أبعد ما يكون عن التسامح، لكن بالنسبة لباور فإن هذا الرفض وهذه الإدانة للجسد واللذة والمؤنث في إسلام اليوم ليس أكثر من ردة فعل على التحدي الغربي. فالجواب الذي يقدمه العالم الإسلامي اليوم إما جوابا متطرفا أو جوابا يعيد إنتاج الحقيقة الغربية، والجوابين معا يؤكدان الخوف المرضي من التباس الجنس.

(1) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Polity Press 1993, p. 90.

لقد قام الغرب بفرض خطابه عن الجنس على الشعوب الأخرى، وهو خطاب هدف إلى قبر عفوية الجنس، كما أوضح ميشيل فوكو. فإذا كان رجل الدين المسيحي يقحم أنفه في القرن السادس عشر حتى في طريقة ممارسة الجنس والوضعية التي يتخدها الزوجان خلال المضاجعة كما أوضح باور نقلا عن الفرنسي روبرت موشمبليد، فإن سيرورة العلمنة ستعيد إنتاج نفس العملية، وهي تحاول، لكن هذه المرة في لغة العلم، تحديد حقيقة الجنس، وبدلا من الحديث عن الذنب والتحذير من العقاب الإلهي سيتم الحديث في هذا الخطاب عن الحياة الجنسية الصحية والتخويف من المرض والموت. لكن الجنس في الثقافة الكلاسية للإسلام لم يكن بالأمر الخطير، بل حتى بالنسبة لمفكر تقليدي كالغزالي، كان دور الجنس، كما كتب في إحياء علوم الدين، هو تعريف المؤمنين أولا بما ينتظرهم من خيرات في الجنة، وثانيا المحافظة على النوع البشري. فما كان ينظر إليه كأمر عادي في ثقافة الإسلام الكلاسية فيما يتعلق بالجنس، كمعاشرة الغلمان والتشبب بهم مثلا، أضحى رمزا للانحراف، يتوجب مقاومته وعلاجه.

ألم يبرر نابوليون حملته على مصر برغبته في تحريرها من انحطاط الأتراك وألم تكن المهمة التحضيرية تهدف أيضا إلى إصلاح البناء الجنسي في الشرق الأوسط، وبلغة أخرى إلى تدمير الحرية والالتباس الجنسيين؟ يتساءل باور، وليس نابوليون وحده، فهذا الإثنولوجي الألماني ميشائيل روس يكتب بأن الإسبان برروا حقهم في فرض سيطرتهم على أمريكا اللاتينية باسم الدين، مدعين بأن الهنود يمارسون اللواط الذي كانوا يعتبرونه ضد الطبيعة. وطبعا فإن الاسبان لم يكونوا ليعاملوا من يتصرف ضد الطبيعة على أنه إنسان. ويذكر روس رأي رجل الدين الفرنسي جوزيف فرنسوا لافيتان الذي انتقد البرداخ في كتابه الصادر سنة 1724 (هنود حمر مخنثين كانوا يتمتعون بقداسة) بسبب سلوكهم الأنثوي، ويقول روس، بأن رجل الدين هذا انطلق في رفضه للبرداخ من وجهة نظر أوروبية حول الأنوثة، نظرة تنظر إلى الأنوثة كشيء منحط مقابل الرجولة التي تجترح البطولات، أو بلغة روس التي تجترح الحرب في مقابل الأنوثة التي لا تستطيع أن تحارب والتي يتوجب طبقا لذلك السيطرة عليها. لكن الهنود الحمر نظروا إلى أبناء جلدتهم المخنثين كأشخاص مقدسين يحظون باحترام كبير ويشاركون في كل الطقوس الدينية. إن الآخر يظل وفق النظرة الأوروبية المركزية موضوعا للسيطرة ويستحق التنقيص من قيمته، لأنه مختلف أو لأننا لا نستطيع إقحامه بنظام الأنا. وطبعا،

يقـول روس، فـي ثقافـة لا تعرف إلا جنسـين: المؤنث والمذكر، لا يمكنها أن تنظر إلى جنس ثالث كأمر طبيعي، بل لا يمكنها إلا أن تدينه وتعاقبه[6][(1)].

وحتى نفهم أهمية النقلة البراديغمية التي أنجزها البروفيسـور توماس باور، أقترح إلقاء نظرة على نموذج آخر من الكتب التي ينجزها الاستشـراق الألماني وسـأقدم مثلا بسيطا في هذا السياق، وهو كتاب للمستشرق الألماني ستيفان فايدنر، سبق وترجم إلى العربية، يحمل في نسخته الألمانية عنوانا مثيرا، لأن العناوين المثيرة تطلبها السوق، لكن الأمر لا يتعلق هنا بمنطق السوق فقط ولكن بفهم خاطئ للهوية، يربطها بثقافة رائدة أو رسـمية في ألمانيا ـ وليس فقط في ألمانيا ـ تقوم خصوصا على طرد كل ما هو أجنبي ومختلف مما يمكن أن نسـميه بالحقل الشـرعي للهوية. لكن لنعد إلى سـتيفان فايدنر، الـذي عنـون كتابـه بـ "إغراءات محمدية"[8][(2)]. ماذا يقول في هذا الكتاب؟ إنه يبحث عن جذور التخلف الحالي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية في الدين، وهو يشير إلى أن الإسـلام، كما الأديان الأخرى يحمل تشـوهات ولادية. إن نظرته الثقافوية تتناسـى أن الإسـلام ابن سـياقه التاريخي، إنها تنظر إليه كدين مشـوه أو مليء بالعيوب، لأنها نظرة سـجينة ثقافتهـا الغربيـة التي أنتجتهـا، والتي درجت على سـجن المختلف والمغاير في بـاب اللامعقـول. إنهـا ثقافـة كانت قـد حكمت على الدين، أي ديـن، كنظرة إلى العالم تجاوزهـا التنويـر. لكـن إعمـال المبضع العقلاني بالإسـلام، مبضع العقـل التنويري لا يمكن إلا أن يكون عنيفا ويذكرنا بالرسـالة التحضيرية للاسـتعمار، وبعنف العقل الذي وصفـه فوكـو بالجـلاد، فإحالـة الدين على محكمـة العقل والعقل التنويـري خصوصا، غيـر شـرعية، لأنهـا تبخـس الدين، أي دين حقه، تحرمه لغتـه وتفرض عليه لغتها. وهي فـي أحسـن الأحـوال، تزعـم "الرقي" به إلى مسـتوى العقـل، وإخضاعه لدولـة العقل. لكـن الدولـة الليبرالية وفي مقابل دولـة العقل، تريدنا مواطنين في عوالم ووجهات نظر مختلفة، والدين أحدها، كما يقول الفيلسوف الألماني أودو ماركفارد. إن موقف فايدنر الذي ظل سـجين عقله التنويري ولاشـعوره الكولونيالي، هو موقف يعيد إنتاج موقف التنوير من الدين وموقف المدرسة الاستشراقية، فحين ينتقد القرآن لأنه في نظره "يضج بالمتخالفات"، يغفل أن غنى القرآن يكمن في تناقضاته، تلك التناقضات التي لا يفهمها

Michael Roes, Krieg und Tanz, Matthes&Seitz Berlin, Seiten 7-32. (1)

Mohammedanische Versuchungen, Suhrkamp 2008. (2)

عقـل الأنـوار والتي يرفض الأصوليون المتزمتون الاعتراف بوجودها، فوحدة الدين في تعدد أصواته، في تناقضاته، في لبسه ووضوحه، ركاكته وبلاغته، غناه وفقره ولـم لا في محاسـنه وتشـوهاته.. ومثل رؤية فايدنر، ما ينتقده توماس باور وهو يتحدث عن حداثة معادية للالتباس وخائفة منه، وهو موقف كان قد انتقده وإن في سياق آخر، الفيلسوف الألماني يوهان عوتفريد هردر في كتابه المشـهور "فلسـفة أخرى للتاريخ" الصادر عام 1774، وهو كتاب ينتقد فكرة التقدم وربطها بالعقل وتطور العالم لدى فلاسفة الأنوار. مؤكـدا بأنـه لا يمكـن مقارنـة ثقافة تنتمي إلى حقبة معينة بثقافة مـن حقبة أخرى رافضا الاعتراف بأي أفضلية لحقبة الأنوار. "فكل ثقافة، يقول الفيلسـوف الفرنسـي ألان رونو مؤكدا كلام هردر، تعبر بطريقتها عن الإنسانية"*.

3- ثلاثة أسئلة

لكن السؤال الذي لم يخطر في بال توماس باور، والذي يمتلك مشروعية مركزية في هذا السياق، هو لماذا انهار هذا العالم الإسلامي المتعدد والمتسامح مع الالتباس، أمام المشروع الغربي للحقيقة الواحدة، إن لم يكن بالفعل عالما أكله الوهن واستبد به العجز ونخره الاستبداد؟ سؤال من شأنه أن يقودنا بالضرورة إلى التساؤل عن العناصر والعوامل الداخلية، التي أغفل توماس باور دراسـتها والتي سـاهمت أكثر من غيرها في تدميـر الالتبـاس داخـل الحضارة الإسـلامية وخلقـت، في لغة مالك بن نبـي، نوعا من "القابلية للاسـتعمار"، ومنها، لا ريب، الاسـتبداد السياسـي، والتحجر الديني ومحاصرة الاجتهـاد، وقتـل "الزنادقـة" وقهر المرأة وغيرها من تلك الظواهر التي لم تأت بها طبعا "صدمة الحداثة"، بل، لربما لم يتحقق الوعي بها، إلا بفضل هذه الصدمة.

سـؤال آخر يلح علينا في هذا السـياق، ويتعلق بهذا االلامنتو أو البكائية المسـتمرة لمابعـد الحداثييـن، الذيـن ينطلقون من مفهوم جوهراني للحداثـة. إن الحداثة لا يمكن ربطها فقط بفكرة التقدم ولا الحكم عليها وبشكل مطلق بأنها معادية للالتباس واختزالها فـي المشـروع الإسـتعماري، بـل إن مـا يسـمى بمابعد الحداثـة هو نتاج للـروح النقدية والمتمـردة لهـذه الحداثـة ولصراعاتها الداخلية وقدرتها على اجتراح النقد الذاتي ولهذا لا يمكـن الحديـث عـن الحداثة بلغـة المفرد. ويكفي أن نقدم بعـض الأمثلة من الثقافة

(*) Alain Renaut, Un humanisme de la diversité, 2009, p. 138.

الألمانية الحديثة التي تبرز إلى أي حد لا يمكن أن نصدر على الحداثة حكما نهائيا، يسمها برفض كل ما هو آخر ومختلف. وأعني بالأمثلة الثلاث، غوته وليسينغ وهردر. فغوته الذي حاول النقد الأدبي الرسمي في ألمانيا ربطه بالقومية الألمانية، هو غوته نفسه الذي تأثر عميقا بالشرق والإسلام خاصة. لقد كانت نظرته إلى الشرق وبخلاف مثقفي عصره حرة من كل نزعة استعلائية كما بينت إحدى أهم المتخصصات في علاقة غوته بالعالم الإسلامي، كتارينا مومزن، نظرة نافذة إلى روح هذا الشرق وثقافته وروح كتابه المؤسس، فلا عجب أن يكتب غوته وهو بعد في الثالثة والعشرين من عمره قصيدة يمدح فيها الرسول العربي وأن يظل وفيا لموقفه وهو في سن السبعين، حين أكد بأنه يحتفل دائما بليلة القدر. وسيقف غوته مندهشا أمام آيات من سورة العنكبوت تحض على التسامح والحوار بالحسنى مع أهل الكتاب، وقد بدأ اهتمام غوته بالقرآن بين عامي 1771 و1772، وذلك في الوقت الذي بدأ فيه يشكك بالعديد من المعتقدات الكاثوليكية. في الفصل الأخير من كتابها "غوته والإسلام" كتبت كتارينا مومزن:" وجد غوته في الرسول محمد رفيقا في الاعتقاد بوحدانية الإله واكتشف في الثقافة الإسلامية جذور الأنوار الأوروبية"(*). ولم يكن موقف غوته استثناء، إذ يكفي أن نذكر بليسينغ ومسرحيته "ناتان الحكيم"، الذي وجد في الرسول العربي رمزا كبيرا للتسامح الديني وفي الإسلام دينا للعقل. وكذلك الشأن مع هيردر في كتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية"، الذي رأى في النبي محمد ممثلا لوحدانية الإله ومتمما للديانتين اليهودية والمسيحية. أما سؤالي الثالث فيتعلق بالتاريخ الإستعماري، والذي يتوجب النظر إليه اليوم وفق منظور مختلف بعد سقوط إيديولوجيات الكفاح أو تحولها إلى ديكتاتوريات، وسقوط روايتها الرسمية..

ولهذا أعتقد في ختام هذه الملاحظات أو هذه الإسئلة، ضرورة التفريق بين حداثة ملتبسة، لم تخف لقاء الآخر والتحاور معه وحداثة كفاحية كما تمثلت في فكرة التقدم وفي السياسات الاستعمارية والعقل الأداتي. لقد كتب أنطوان كومبانيو "بأن معارضي الحداثة الحقيقيين هم في الآن نفسه حداثيين، أيضا ودائما حداثيين، أو حداثيين على الرغم منهم"(*).

(*) Katharina Mommsen, Goethe und der Islam, Insel 2001.

(*) Antoine Compagnon, Les Antimodernes. de Joseph de Maistre à Roland Barthes, Paris,

4- ملحق

لا أبالـغ إذا قلـت بـأن كتـاب بـاور الأخيـر هـو اسـتمرار بشـكل أو بآخـر لكتاب الاستشـراق لإدوارد سـعيد، وفي هذا السـياق أيضا تندرج كتب أخرى، تظل في غالب الأحيان مهمشـة وبعيدة عن اهتمام الثقافة الرسـمية، لعل أبرزها في السـنوات الأخيرة هـو كتاب الاثنولوجيتين كريسـتينا فون بـراون وبيتينا ماتيس:"الواقع المحتجب: المرأة، الإسـلام والغرب"[1] الذي يفكك المسـلمات التي تنطلق منها الرؤية الغربية في قراءتها للإسـلام ولوضعية المرأة المسـلمة خصوصا. إن الأطروحة الأساسـية التي يدافع عنها هذا الكتاب، الذي يمكن أن نعتبره استمرارا لكتاب "الاستشراق" لإدوراد سعيد، لكن بوسـائل نسـوية، تقـول بأن المـرأة الغربية في رغبتها المحمومة إلـى نزع حجاب المرأة الشـرقية أو "تحريرهـا" كمـا تزعـم، يجـب النظـر إليها أيضا في سـياق النظام الجنسـي الغربـي، وبالنظـر إلـى وضعيـة المرأة الغربية نفسـها في المجتمعـات الغربية. إن صورة "المرأة الشرقية"، التي انتشرت في هذه الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر تتوافق صميميا مع القطائع والاستمراريات المتعلقة بصور النساء في البلدان الأوروبية الأصلية لهاتـه الباحثـات. وبـدلا من أن توجه الباحثات الغربيات سـهام نقدهـن للفكر التنويري الـذي رغـم دفاعـه عـن أولوية العقل على الإيمـان واعترافه بالفرديـة، إلا أنه يقوم على فهم للعلاقة بين الجنسـين، ترى في الرجل ممثلا للذات الكونية، في حين تبقى المرأة تجسـيدا للانحراف واللاعقل والطبيعة، لجأن إلى التحايل على وضعيتهن في المجتمع الغربي، عن طريق إسقاط كل القمع الذي تعانينه في هذا المجتمع على المرأة الشرقية. إن العلاقة مع المرأة الشرقية تمنح المرأة الغربية إحساسا بالتفوق والحرية والكونية، أي تحقق أمنيتها في أن تخرج من الطبيعة إلى الثقافة. كما أن "تحرير" المرأة الشرقية يعني قدرتهـا علـى أن تمارس سـلطة مفهومية، هي لا تملكهـا داخل ثقافتها، إن ذلك يحولها إلـى مركـز ويخرجهـا مـن الهامش الـذي تعيش فيه داخـل مجتمعاتها:"ولهـذا ليس من الخطـأ - نقـرأ فـي "الواقـع المحتجب" - أن نزعم بـأن الاعتراف بالمرأة الغربية كذات لم يتحقق إلا خارج حدودها الوطنية، في التقاءها بنظيرتها جنسيا، ولكن المختلفة عنها ثقافيا. وهنا تتحقق الاستمرارية بين نساء القرن التاسع عشر اللواتي فتحن أبواب الحريم

Gallimard, 2005, p. 7.

(2) Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen, Aufbau Verlag, 2007.

أمام أعين غربية والناشطات النسويات اللواتي يعشن في الغرب ويحاولن اليوم تحرير المسلمات من الحجاب"، استمرارية تؤكد استمرار الأحكام المسبقة نفسها التي بلورتها الحركة التنويرية في الغرب ضد الدين والإسلام خاصة من جهة، ومن جهة ثانية تفضح نزوع المرأة الغربية إلى إسقاط العنف الرمزي الذي تعيشه في مجتمعها، والذي يظل خفيا ومحتجبا ولكن ناجعا في آن، على المرأة المسلمة المتحجبة. لقد أكدت ذلك جوليا كريستيفا وهي تتحدث عن المرأة الغربية كغريبة في ثقافتها، إنها آخر العقل أو آخر الثقافة، المسجونة في الطبيعة التي طمح عقل الأنوار إلى تجاوزها كما طمح إلى ذلك الدين من قبله. إن زيارة الرحالات الغربيات إلى الحريم في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لم تكن مسكونة برغبة في التعرف على الآخر، ولكن بنزوع إلى التحرر من الذات، وإسقاط إخفاقاتهن على المرأة "الأخرى"، وتأكيد انتماءهن إلى "الثقافة" مقابل "الطبيعة" أو مقابل "الطبيعة الخالصة للنساء الشرقيات". ولتحقيق ذلك تطلق المرأة الغربية العنان لأحكامها المسبقة وأمراضها الداخلية وصورها العنصرية التي تنكر على المرأة المسلمة إنسانيتها. فهاهي الرحالة الألمانية إيدا فون هنهان تكتب في رسالة إلى أخيها عن زيارتها للحريم قائلة:"أمر مرعب بالنسبة لي أن أرى هذه الكمية من الإناث المتوحشات" وتابعت:"أفضل رؤية قطيع من البقر أو الغنم، الحريم ينزل بالمرأة إلى مستوى الحيوان". يشعر القارئ وهو يتابع كتابات الرحالات الغربيات عن الشرق بهذه الرغبة المرضية في نزع صفة الإنسانية عن الآخر، وهي رغبة مازالت حاضرة بقوة في كتابات الحركة النسوية في الغرب عن النساء المسلمات، ومن يسير على طريقها، وفي الخطاب الإعلامي السائد، وهي رؤية تدخل في إطار أكبر: النزعة الكولونيالية التي فضح توماس باور عنفها الرمزي ورفضها المرضي للمختلف والمغاير.

نصوص مترجمة
في فلسفة الدين



الفلسفة والدين
"الاتفاق والافتراق"

بقلم: مارك أونغلاري
ترجمة نور الدين علوش[1]

مما يلاحظ على العلاقة التي تربط بين الفلسفة والدين أنّها تلتقي في الكثير من المسائل المطروحة من طرفيهما: مكانة الإنسان في الطبيعة، الخير والشر، ومسائل أخرى، بالإضافة إلى توظيف رجال الدين لمصطلحات فلسفية؛ كما نجد عند توما الاكويني، والأمر نفسه ينطبق على الفلاسفة لمفهومهم الفلسفي للإله، علاوة على ما نجده من اعتناق الكثير من الفلاسفة الذين يعتنقون أديان خاصة. هذه هي بعض الأسباب لإمكانية أن تكون الفلسفة دينية، وأن يصبح الدين فلسفيا. في حين أن الجواب سيكون ايجابيا في نظر الكثير من الناس، لكن سنحاول تبيان أنّ دمج الدين في الفلسفة أو العكس؛ لن يكون وبالا إلا عليهما بمعنى سيفقدان مميزاتهما في إطار اندماجهما. للتفصيل، في رأينا هذا، علينا تحديد بعض الخصائص النوعية للفلسفة من جهة، ومن جهة أخرى الخصائص النوعية للدين.

اعتبارات عامة حول الدين والفلسفة:

يعد الوحي الميزة الأساسية لأي دين متعارف عليه، وهو الشرط الأساسي لقيام أي دين، ولا يمكن أن يكون منبثقا عن الإنسان وحده؛ إذن لا بد من مبدأ خارجي تصدر عنه الرسالة السماوية بأي طريقة كانت، في النهاية ما يعرف به الدين هو الرسالة السماوية أي الوحي. في ما يخص المبدأ نفسه، نجد حالات مثل البوذية وأديان شرقية أخرى يكفي أنّها لا ينطبق عليها مفهوم الإلوهية: وجود أديان بدون اله، لكن هذه الحالات لا تزعجنا، لأنّنا يمكن أن نحيلها إلى مفهوم المقدس؛ فالدين هو العلاقة

(1) مترجم، من المغرب.

التي تربط الإنسـان بما هو مقدس. بالإضافة إلى أنّ المقدس يحيل حسـب الأديان إلى أفعـال وأشـياء وإلـى مـا يعتبره كل ديـن مطلق. وبعبارة أخرى، فمـا هو مقدس لدى ك دين لا يمكن مناقشـته أو إنكاره من داخل الدين نفسـه.كما أن لكل دين مقدسـاته التي لا تناقش ولا تبرر عقليا. وفي جميع الحالات، التبريرات الدينية الطارئة لهذا الأساس الدينـي لا تنتمـي إلـى حقيقة الدين نفسـه. ما نريد قوله هو أن هذه التبريرات تنشـا بعد ظهـور الديـن، بسـبب تربوي وليس ديني. ثانياً: هـذه التبريرات اختيارية وغيابها لا يؤثر على جوهر الدين. ثالثاً: هي لا تنفع الإيمان الأصيل الذي لا يحتاج إلى تفسير.

أي إنّ التسـويغات العقليـة للديـن تجـازف بأن تكون عبـارة عن إقرارات بضعف المذهـب الدينـي المحتـاج إلى التبريـر؛ بالمعنى القدحي لهذه العبـارة. ماذا نقول إذن حول الفلسفة؟ ليس أكثر مما قلناه حول الدين، سنحاول تعريفها لأجل تحديد مميزاتها. على ما يبدو ما سيقال حول الفلسفة سيكون الوجه المقابل لما قلناه حول الدين. لنفصل ذلـك نقطـة نقطـة. فالفكـرة الوحيـدة المميزة للديـن، أي الوحي تجعل الفلسـفة حائرة ومترددة. ماذا يمكن القول حول العقل المحك الحقيقي لقبول الاستدلال الفلسفي؟

فديـكارت لـم يخـدع عندمـا قال:"اقـدر ديننـا، لكـن ما هـو مؤكد هـو أن طريق الحقيقـة ليـس مفتوحـا للجهلة أكثـر من العلماء، وأن الحقائق الدينية المنزلة إلينا فوق طاقـة عقولنـا، وللنجـاح فـي اختبارها لا بد من طلب العـون الإلهي". فهذه الأفكار لا تتنافى مع النصوص، التي حاول فيها ديكارت إثبات وجود الله بأدلة عقلية؛ في كتابه "تأملات" مادام الأمر لا يتعلق بحقائق دينية بل بحقائق عقلية، مقبولة لدى الفيلسوف.

إنّ الدين وبطريقة غير مباشرة في المقطع المذكور أعلاه يتحدث عن اله الأديان، فـي حيـن أنّ ديـكارت تحـدث عن اله الفلاسـفة وحـاول تأكيد بعض مميزاتـه. لنأخذ مثـالا علـى الحقيقـة الدينية، حيث نجد سـبينوزا يذهب بعيدا حينما تقر بعض الكنائس الإنجيلية أنّ الإله أخذ شـكلا إنسـانيا، هنا، أُقرّ بأنني لا أفهم ماذا يريدون بقولهم هذا حتـى ولـو افترضنـا أنّ ذلـك صحيحـا؛ فالأمـر أقرب إلـى القول بأنّ الدائـرة أصبحت مربعـا". ولا أحـد ينكـر أنّ الحقائـق الدينيـة تشـوش على العقل. هـذا لا يعني أنّه من أجل هذا السـبب، على الفيلسـوف رفضها دون شـروط. فهذا الرفض لن يبرر إلا من قبل التيار العقلاني. لكن من أجل القبول بفكرة الوحي الذي يتمظهر بشكل لاعقلاني؛ على أنه أصل الحقيقة، علينا أن نتجاوز الخطوة التي بإمكانها أن تخرجنا من الفلسفة.

فالفيلسوف الأكثر انفتاحا على الأديان، لا يمكنه إلا أن يتحفظ على فكرة الوحي نفسه. كيف يمكن الاختيار بين الأديان المختلفة؟ إنّ الفيلسوف لا يمكنه أن يعتنق دين مجتمعه، كما يفعل أغلبية الناس، بمجرد أنه ولد وتربي في هذا المجتمع؟ وارتباطا بمضمون الأديان نفسها على الفيلسوف أن يحتاط منها. إنّه بإمكاننا دون شك أن نفهم من أجل الاعتبار في أية حالة؛ أنّ الفيلسوف لا يقبل أية حقيقة دون أن تكون بديهية في ذاتها، ودون أن تكون مبررة نظريا.إذن فما لاحظناه هو أنّ التأسيس الديني لم يبرر قبليا؛ وحتى لو تم بعديا، فالأمر يتم من طرف شخص قبل به في أول الأمر دون تبرير نظري. فكيف يمكن للفيلسوف أن يستسيغ هذا القبول؟ كيف يمكن أن لا نقبل التبرير البعدي باعتباره تضليلا من شأنه تقديم شرعنة فلسفية للموقف، الذي لم ينطلق منه الفيلسوف في أول وهلة؟ فالأساس الفلسفي سيكون خارج الفلسفة.

إذن فالدين مرتاح من هذه الناحية، لأنه يجد مبدأه خارج الإنسان أي خارج الفلسفة. سنعود إلى هذه النقطة في الجزء الثالث من هذه الدراسة. حتى الفيلسوف لا يمكنه عكس الفلسفة رفض التساؤل، أو حتى نقاش بعض العقائد خاصة إثبات القدسية. مما يؤخذ على الفلاسفة أنفسهم اعتبارهم لبعض أفكارهم غير قابلة للنقاش؛ دون أن نزيل عنها طابعها الفلسفي. فالمفارقة بينهما هو أن الفلاسفة أثناء إنتاجهم لأفكارهم التي لا تناقش يتبعونها بتبرير نظري. بالإضافة إلى أنهم مستعدون لأي نقد ولو كان فلسفيا ولا يهددون أي منتقد لهم بلهيب جهنم.

يمكن القول بأن أي خطاب لن يتصف بالطابع الفلسفي دون أن يكون له مبرر عقليا. وبكلمة أخرى، إن معنى وقيمة الفلسفة لا تكمن على الأقل في استدلال أطروحات أكثر من الأطروحات نفسها. بصفة عامة، يمكن القول بأن إذا قبل الدين، فلن تصبح الفلسفة في جزء كبير منها صالحة. وبالفعل هناك بعض العقائد الدينية، يمكن اعتبارها بمثابة أجوبة غير فلسفية على أسئلة فلسفية. وأيضا الفيلسوف الذي يحاول أن يجيب فلسفيا على تلك الأسئلة يبدو من وجهة نظر دينية سخيفا: فلأن الفلسفة لا يمكنها أن تنافس الدين على العصمة، لأنها إنسانية بل أكثر إنسانية؟

سيحاول البحث عن أجوبة ممكنة وبالفعل ستنتقد من طرف معاصريه؛ في حين أن الأديان تبقى أكثر يقينا ما دام مصدرها إلاهي. إذن ما يتبقى للفلسفة هي المجالات التي تركها الدين والتي لا تمس بصفة أساسية خلاص الإنسان: المعرفية والجمالية

على سبيل المثال. لكن المسائل الأخرى الميتافيزيقية والأخلاقية والأنتربولوجية بمعناها الواسع وأحيانا السياسية فمجال المناقشة مغلق. بالمقابل نجد أن كل قضايا الفلسفة مفتوحة للنقاش، لأن أجوبتها غير مكتملة وغير نهائية.

بالنسبة للفلاسفة الدينيين، يكون دور الفلسفة هو إعادة اكتشاف لما جاء به الوحي. هذا التصور حول دور الفلسفة أي خدمة الدين، الموروث عن العصور الوسطى؛ لن يندثر إذا قبلنا به قبل أن نفلسف حقيقة الدين. حتى ولو تظاهرنا بالدفاع عن تصور ما، سنرى بصورة سيئة كيف سيكون بطريقة أخرى "أن الحقيقة لا تضاد الحقيقة" وإذا قبلنا الحقيقة الدينية في الأول، فلن تكون الحقيقة الفلسفية سوى نسخة متطابقة لها أو على الأقل متوافقة معها.

يبقى فقط إيجاد حجج فلسفية لدعم هذه الحقيقة الوحيدة ذات الوجهين. وهذا ما عبر عنه جون بول الثاني في رسالته البابوية الإيمان والعقل" الإيمان والعقل يمكن اعتبارهما جناحان يسمحان للإنسان بالتأمل في الحقيقة"، لكن إذا كانت الاستعارة صحيحة، فعلى الجناحان معا الطيران بطريقة متناغمة. فالطريق والهدف واضحين منذ البداية: عن طريق جناح الإيمان وجناح العقل المنضوي تحته.

ورب معترض يقول: نعم إذا قبلنا بالدين قبل التأمل الفلسفي، فالأمور واضحة فلن تكون الفلسفة فلسفة مادامت نهايتها معروفة وخاصة أنها محددة من خارج الفلسفة. لكن ما الذي يمنع الفيلسوف من اكتشاف مسبقا حقائق، يمكن أن يثبها الدين لاحقاً، ومتبنيا الحقيقة الدينية بعديا وليس قبل انبعاث التأمل الفلسفي؟ هنا لا يمكن إلا أن نقبل ذلك على الصعيد النظري. إذا كان هناك طريق للفكر موجودا قبل هذا فيستحق أن يوصف بالفلسفة. ملاحظتان تفرض نفسهما على كل حال:

أولاً: لا يسعنا إلا أن نلاحظ الصعوبة البالغة في مسار أمثال هذه النظرية، والاستحالة العملية للتحقق من ترتيب مراحله، كما وصفت أعلاه.لا يمكن إنكار انه في جميع الحالات فإنّ الدين يظهر هو الأول في حياة الفرد قبل الفلسفة. حينما يكون عقل المراهق ناضجا للتفلسف يكون الدين راسخا لديه منذ مدة طويلة. صحيح أن بعض الشباب قادر على تحرير نفسه من تأثير التعليم الديني الذي تلقوه. لكن ما نراه في الحقيقة أن الدين يسبق دائما الفلسفة في حياة الإنسان. إذن، "من" سيؤكد الفيلسوف، أن ما أعاد اكتشافه في الدين قد اكتشفه بالفلسفة؟

ثانياً: حتى ولو حاولت الفلسفة تبرير جميع العقائد فلسفيا، فلن تكون سوى نسخة خارجية وعرضية مع الدين. مادام الدليل الجيد للدين هو الوحي وهذا الأخير خارج أي برهان عقلي. علينا الآن، مواجهة التحليلات العامة التي تسبق حالات معينة التي من الممكن عدم التطابق معها. في المقام الأول لاختبار أطروحتنا التي مفادها أنها لا توجد فلسفة دينية، سندرس نصوص فيلسوفين ينطلقان من دين معين (المسيحية).

في المقام الثاني لإبراز أن الدين الفلسفي مستحيل، سنركز على دين خاص اعتبره بعض من الفلاسفة فلسفيا. هنا ملاحظة منهجية تفرض نفسها. هناك الكثير من الأمثلة وهي كثيرة لا تمثل براهين في حد ذاتها. فهي فقط تلعب دورا توضيحيا ليس إلا في توضيح أطروحتنا.

هل فلسفات ليبتز وكانط فلسفات دينية؟

إنّ الفلسفات الدينية التي سندرسها تتمثل في كل من فلسفة كانط وليبنز. لن ندعي بأننا سنخضع كتاباتهم لتحليل شامل لفلسفتهم الدينية، لكن فقط نشير إلى المواطن أو المقاطع التي يحاولان فيها تبرير معتقداتهم الدينية عن طريق الفلسفة. على سبيل مثال مقطع من كتاب" خطاب الميتافيزيقا" لليبنز يعطينا دليلا على مخرج غير مبرر لا فلسفي سواء في المشكلة المدروسة أو في المنهج المتبع. هذا يعني أنه خارج نشاطه الفلسفي، بإمكان الفيلسوف كتابة نصوص يعرض فيها حقائق دينية أو أدبية؛ بشرط أن لا يؤكد بطريقة مضمرة أنّ الأمر يتعلق بنصوص فلسفية؛ أو بالتحديد ما يتعلق بهذا المقطع المذكور أعلاه كما يشير إلى ذلك العنوان بصراحة. بعد تعريف الإله" ككائن مطلق وكامل" وشرحه لمقتضيات مفهوم الكمال، يستخلص ليبنز أن" الإله يتصف بالحكمة العالية واللانهائية وأفعاله أكثر كمالا" و" كلما تعلمنا وتنورنا من الكتب السماوية، كلما وجدناها مرضية لنا ولمتمنياتنا ". مع ذلك، هناك الكثير من الاعتراضات ذات الطبيعة الفلسفية مادمنا في الفلسفة. بالمقابل نجد أن ليبنز يخرج من الفلسفة عندما يكتب: "هكذا أنا بعيد كل البعد عن أولئك الذي لا يعتقدون بوجود قاعدة الخير والكمال في طبيعة الأشياء أو بكمال الله وأن الكتب السماوية ليست جيدة، إلاّ إذا كان مصدرها الله. إذا كان الأمر كذلك فالله يعلم بأنه هو مصدر الكتب السماوية ولم يعمل إلا على معاينتها فوجدها جيدة كما نجد في الكتاب المقدس" فالأهمية

التي تحظى بها سلطة الكتاب المقدس كبيرة في الاستدلال الليبنزي: فالله رأى كتبه ووجدها جيدة، لأن هذا ما تبرر به الكتب السماوية بأنها مقدسة بدون تبرير. لكن بمجرد القبول بسلطة الإنجيل، لن يكون هناك أي استعداد لآي اعتراض فلسفي: فهو غير قابل للدحض بالمعنى الذي أعطاه بوبر.

فالاستدلال الليبنزي واضح جدا على هذا النحو:

1- الكتاب المقدس مستلهم من الله.

2- والحال أن الله يتصف بصفات أخلاقية كثيرة من بينها أنّه لا يغش ولا يغش. إذن الكتاب المقدس يقول الحقيقة.

3- الكتاب المقدس يقول بأن الله بعد أن أرسل رسالاته وجدها جيدة.

4- إذن الله يمكنه أن يتحقق من رسالاته برؤيتها.

5- إذن فالأشياء جيدة بطبيعتها؛ بمعنى في ذاتها لأن الله هو صانعها.

يمكن بطريقة لامبالية أن نقلب نظام الافتراضات الأول والتاني، تبقى ألوهية الكتب السماوية هو العماد الرئيسي لهذا البرهان. وبالتالي فإنّ إقحامه يستلزم بالضرورة كل البرهان. والحال أن إثبات بأن "الكتاب المقدس مستوحى من الله" ليس ولن يكون أطروحة فلسفية، ونؤكد على أن الاستدلال الليبنزي الوارد في كتابه"مقالة في الميتافيزيقا" ليس له أساس فلسفي وأي نسق فكري يعتمد على شيء من الوحي دون أن يبرره العقل، لن يستحق الوصف بالفلسفة.

في المقابل نجد أن سبينوزا يطرح مسالة الكتب السماوية طرحا فلسفيا، لكن بتصور جديد للإله مخالف التصور الديني. حينما يكتب:" فالأغلبية التي تريد أن تفهم الكتب السماوية وتحاول استخراج المعنى الصحيح تطرح منذ البداية الحقيقة الإلهية للكتاب بأكمله"من الواضح، أن تعبير الحقيقة الإلهية مجرد لغو وبالتالي فالقيام ببحث دقيق للكتاب المقدس هو الكفيل بالقول بأنه يقول الحقيقة أم لا. بالنسبة لليبنز فالتوراة تقول الحقيقة، لأن الله مصدرها هذا على الأقل ما يمكن افتراضه في غياب أي تبرير أخر.

أما في كتاب كانط "الدين في حدود بساطة العقل"، يحاول أن يظهر لنا أن المسيحية ليست دينا سماويا فقط بل هي دينا طبيعيا أي عالميا وكونيا: أي إنسان يملك عقلا عمليا يمكنه الوصول إلى المبادئ السامية للمسيحية التي هي نفس مبادئ العقل

العملي. وللبرهان على هذه القضية، انكب كانط على تأويل دقيق لموعظة بابوية، التي اعتبرها تحتوي على الأسس الأخلاقية للمسيحية. وهنا نجد أيضا التمييز الذي وضعه كانط في كتابه السابق الذكر بين العمل بالواجب والعمل وفق الواجب. إليكم هذا المقطع" لقد سمعتم ما قاله الكتاب المقدس" لاتزن"جيد جدا. أقول لكم:كل من ينظر إلى امرأة بشهوة فقد ارتكب بالفعل جرم الزنا"، يفهم كانط هذه الآيات على أنها إدانة للنفاق كسلوك خارجي فقط، لأنه متوافق خارجيا مع تحريم الزنا، ومع ذلك من يخاف هذا القانون إذا كانت الرغبة حقيقية جدا. وبصفة عامة، يذكرنا كانط بأن تعاليم المسيح لن تكون مختلفة عن القانون العبراني، لكنه قام بتأويله ليتطابق مع العقل العملي. لنلاحظ أن للوصول إلى الاقتناع بأن التوراة متطابقة مع العقل العملي، لا بد للمسيح من تأويل التوراة. ثم نجد حتى كانط نفسه يقوم بتأويل تعاليم المسيح لإعطائها بعدا فلسفيا وعموميا بين الناس.

على أساس هذه التأويلات المتتالية، يمكن أن نوجه أول اعتراض على كانط: "دين طبيعي وعالمي" يعني أن كل إنسان بإمكانه الوصول إلى الحقائق التي يعلمها. لكن إذا كان محيرا منذ البداية أن الله أرسل كتبه السماوية إلى كل الناس، حاملة قوانين أخلاقية ثاوية في عقولهم سيكون من المدهش أن هذه الكتب السماوية وخاصة العهد القديم تخضع لتأويلين؛ اقل ما يقال عنهما أنهما غير متطابقين؟ إذا أضفنا إلى ذلك، أن الكتاب المقدس الأصلي الذي من المفترض أنّه مستوحى من الله؛ يعج بالكثير من ا لتناقضات في الشيء الذي يشوش على أصالة وقيمة هذا الكتاب المقدس. ألا يحاول كانط أن يقيم فلسفته الأخلاقية بالاعتماد على سلطة الكتاب المقدس؟ كما يمكن الاعتراض على الأهمية الكبيرة التي يعطيها كانط للمسيحية في فلسفته الأخلاقية:" بإتباع الدين الأخلاقي الذي لا نجد من الأديان من يعبر عنه أكثر من المسيحية..." فهذا التأكيد المكتوب بين مزدوجتين، غير مبرر وينم عن تعصب كبير. فالأمر محير مادام نصل في النهاية إلا أن المسيحية ليست إلا نسخة مطابقة لليهودية. إذا كان المسيح حسب أقواله جاء ليتمم رسالات الأنبياء فليس هناك في العمق أي اختلاف بين اليهودية والمسيحية.وحتى لو كان هناك اختلاف فلن توصف المسيحية بأنها ديانة أخلاقية وفي حين أن اليهودية تحرم من هذا الوصف. فالسؤال الدقيق يتمحور على الأقل حول ما نسميه أخلاقيات الثواب: الجزاء للمصلحين والمتقين،

العقاب للفاسـدين والعصاة. إذا كان من غير المرفوض أن التوراة تحتوي أحيانا على فلسـفة أخلاقية واردة في سـفر جوب وسـفر الجامعة المدانة لها.غير أن كانط لا يأخذ بعيـن الاعتبـار، عندمـا يلاحـظ أن العـادل يعانـي أحيانا من آفات طبيعيـة ذات مصدر إلهي، وأحيانا نجد الإنسـان غير الصالح ينعم بالثروة.كل واحد مدعو إلى العودة إلى الحكمة الإلهية دون كشف النوايا.

لنفتـرض علـى كل حـال، أن اليهودية بطابعها لا أخلاقي غير مبنية على أساسـها الذاتـي. فالأمـر الأكثـر تناقضـا هـو أن كانط بنقـده الضمني لأخلاقيـات اليهودية يتهم بالضـرورة التـوراة حيـث تظهـر أخلاقيـات الثـواب مباشـرة. والحـال أن هـذه التوراة باختلاف أسفارها التي نضعها جانبا، وظفتها المسيحية تحت اسم العهد القديم. البحث عن الحظوة الدينية هل هو غائب أو حاضر في الكتب نفسها سواء المعتمدة من طرف اليهود أو المسيحيين؟ هنا يظهر بشكل لافت التحيز الذي يبديه كانط لصالح المسيحية مما يجعل أية موضوعية فلسفية قبلية عير ممكنة. نؤكد على أن هذه الموضوعية عليها أن تكون قبلية بدون أن تكون بالضرورة بعدية. لكن كانط لا يبرهن إطلاقا على تفوق المسيحية في المجال الأخلاقي، من الممكن القول بأن العهد القديم هو الأخر مليء بأخلاقيـات الثـواب التـي يقـف عندها كانـط صامتا. في نفس المنطـق يكتب"لا يوجد إلا دين حقيقي واحد". كيف يمكن أن تكون المسـيحية هي الدين الحقيقي والمسـيح نفسـه جاء ليكمل الدين المحرف أي اليهودية؟ أخيرا ومن خلال ما كتبه كانط يتبن" بأنه متسـرع وأقل فلسـفيا:" أقبل هذه القضية كما هي ودون برهان: أي عمل يفكر فيه الإنسـان للتقرب من الله بعيد عن السـلوك الطيب فهو وهما دينيا وعبادة خاطئة:"هناك بعض السـلوكيات التي تقرب من الله لكم من شـبه مؤكد هو أن السـلوك الحسـن هو مـا يرضـي اللـه. إذن فهذه القضيـة تحتاج إلى برهان، إذا كانت ممكنة. هناك الكثير من الشواهد التي تدل على أن كانط أسّس فلسفته الأخلاقية على أساس غير فلسفي أي ديني بطبيعة الحال.

الكاثوليكية: هل هي دين فلسفي؟

سـنحاول دراسـة الدين الذي يقال عنه أنه فلسـفي.فاختيارنا للمسـيحية ليس لأنها منتشرة في مجتمعاتنا المسماة لاتينية بل لأن نسقها الديني منظم بما فيه الكفاية مقارنة

مع الأديان الأخرى. هناك ملاحظات منهجية تفرض نفسها على كل حال. سبق لنا وأن عالجنا فكرة أن التأسيس الفلسفي لا يمكنه أن يكون خارج الفلسفة.لهذا فالطريقة التي تبدأ بها أية فلسفة مهم للغاية. لنشير إلى أن البداية ليست بالضرورة بادية في الكتابات الأولى للفيلسوف. هكذا فالشك المنهجي لديكات لم يبدأ في كتاباته الفلسفية الأولى. إذا كان بعض الفلاسفة يظهر على أنهم غير مرتبطين بالبداية الفلسفية الأولى، فلأنهم يعتبرون أن ليس هناك بالضبط ما يقال حول تأسيس الفلسفة أو أيضا لأن كل تأمل فلسفي يساهم في التأسيس الفلسفي.

حتى الدين نفسه نجد نقطة انطلاقه في الوحي الذي هو خارج العقل والإنسان نفسه. بالفعل هذا ما وجدنا في دراستنا لنصوص كانط وليبنز باعتمادهما على معطيات دينية خاصة ودون برهان فلسفي عليها. سنجد هذا العامل الخارجي في التأسيس للكاثوليكية:" في نقطة انطلاق أي تأمل فالكنيسة تتعهد بأن تكون حارسة الرسالة السماوية..فالمعرفة التي تقدمها للإنسان لا دخل له فيها فهي مستلهمة لأقوال الله" فالأمور واضحة إذن: فالحقائق الدينية هي سابقة على كل تأمل بشري. بالنظر إلى مصدرها الإلهي فهي غير قابلة للدحض.فقبل أي تفكير بسيط، يعرف الفيلسوف الكاثوليكي إلى أين تتجه فلسفته؟ فهذه الأخيرة ليس لها إلا دور ثانوي في تأكيد الحقائق الدينية السابقة على كل تأمل فلسفي. وفي نفس السياق يقول جون بول الثاني:" الكنيسة من جهتها ستعمل على تشجيع كل المجهودات التي يبذلها العقل للوصول إلى حياة كريمة للناس. فهو يرى بأن الفلسفة أداة مساعدة لمعرفة الحقائق الأساسية لحياة الناس. وفي نفس الوقت فهو يعتبرها تقدم مساعدة أساسية لتعميق الإيمان الديني ولإيصال الرسالة الإنجيلية إلى بقية العالم، وهذا ما نعتبره يذهب في اتجاه مضاد للفلسفة ووظيفتها.

وفي السياق نفسه نجد البابا جون بول الثاني يدين الكثير من التيارات الفلسفية: الانتقائية والتاريخانية والعلموية والبراغماتية والعدمية، ويعدها تيارات خطيرة وخاطئة.

يجب علينا أن نرفض أن يوصف فكر ما بأنه فلسفة إذا كان يرفض المناقشة، حتى ولو كان عقلانيا؛ فمن رهانات الفلسفة الروح النقدية والانفتاح على التيارات الأخرى.

لذلك علينا أن نكون واعين بماهية الفيلسوف، وبكونه لن يستفيد من أية قضية غير قابلة للدحض. فالفيلسوف له مصلحة في انتقاد أفكاره حتى يتبين مصداقيتها. في

المقابل نجد أن المذهب الديني لن ينظر إلى النقد البشري إلا من زاوية العطف أو الاحتقار أو العنف، لكن ليس حقيقة كما لا نراه إلا إنصاتا حقيقيا.

يمكن القول بان الحقائق الدينية تسبق أي تأمل فلسفي. لكن ألا يمكن القول بأن الإيمان بالحقائق الدينية لا يمكنها أن تكون بالنسبة لها مبررة فلسفيا؟ ليس الأكثر من أن يعترف بذلك المذهب الكاثوليكي: "الاعتقاد في كون الحقائق الدينية لا تظهر حقيقية بالاستناد على نور عقلنا الطبيعي" وعلى كل حال،حتى يتماهى الإيمان مع العقل، وضع الله شواهد خارجية لوحيه": "معجزات المسيح والقديسين. النبوءات، عالمية وقدسية الكنيسة، انتشارها واستقرارها". فهل يوجد عقل الفيلسوف في عداد هذه اللائحة أو علامات يقينية للديانة المسيحية؟ على الأقل هذا ليس واردا.

خلاصات:

بقراءتنا للفلسفات الدينية لليبنز وكانط، نجد أن فلسفاتهم تخترقها الكثير من العيوب والنواقص، ليس فقط باعتبارها أخطاء تمس بنية فلسفتهما؛ لكن أيضا التسليم بسلطة الكتاب المقدس وبدون دليل.يمكننا الاستنتاج بأن أية فلسفة دينية إما أن تكون خارجة على الدين، إذا كانت الفلسفة تسبق الدين؛ وإما خارجية على الفلسفة، إذا كانت كما وجدنا في دراسة كانط وليبنز بأن الدين يسبق الفلسفة.

هذا لا يعني بالضبط أن الفيلسوف بالضرورة لا ديني. مادام أن الإنسان قبل أن يكون فيلسوفا، فهو مثل كانط وليبنز له معتقداته الدينية.لكن عليه أن يشرعن معتقداته الدينية باستدلالات فلسفية وإدماج دينه في فلسفته. ويمكنه أن يشرح لماذا تركت فلسفته مكانا للدين. ويمكنه كما فعل باسكال من قبل إبراز العقل وبالتالي الفلسفة محدوديتهما الذاتية.:"الإجراء الأخير للعقل هو تعرفه على لانهائية الأشياء التي تتجاوزه" فالفيلسوف يمكنه أن يكون متدينا، لكن لن يكون كذلك باعتباره فيلسوفا. فالفلسفة يمكن أن تصل بنا بدون مناقشة إما إلى التوحيد أو تعدد الآلهة. لكن الخطوة التي تصل بنا إلى التوحيد هي نفسها التي ستخرجنا من دائرة التفلسف. ففرضية الدين الفلسفي، هي مرفوضة من البداية. أما الإلحاد فهو ليس إلا رفض لتصور خاص لإله أو للآلهة. وهذا ما نجده عند سبينوزا مع اعترافه بوجود اله، يمكن اعتباره ملحدا؛ بالمعنى الذي يرفض به وجود إله مجسد على شكل بشري.ونفس الأمر ينطبق

على الفيلسـوف مارسـيل كونشـيه الذي يهاجم بلا هوادة فكرة الإله القوي والطيب في نفـس الوقـت "كمـا انـه لا يظهـر في اللحظـات التي ينبغي أخلاقيـا أن يظهر فيها وإذا كان موجـودا بالفعـل فهـو مذنب. فمفهوم الإله المذنب والشـرير متناقض، لهذا يجب الاسـتنتاج بأن الإله غير موجود". فهذا الاسـتدلال وغيره من الاسـتدلالات الفلسـفية ليسـت في منأى عن النقد الفلسـفي. لكن هناك الكثير من الاسـتدلالات العقلانية التي من الممكن حتى المتحمسين دينيا متابعتها بحس نقدي. فالإلحاد يمكن أن يتخذ طابعا فلسفيا أو من الممكن أن تكون الفلسفة نفسها الحادية.



العقل والاعتقاد الديني

التجربة الدينية: ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟(*)

ترجمة: د.صلاح فليفل الجابري[1]

في عقائد دينية مختلفة عدة لا يزعم الناس بأن لديهم تجربة مع الله فحسب، وإنما يشعرون بأن هذه التجارب تضفي معنى على حياتهم وتجعل لها هدفا. ففي القرن الثامن قبل الميلاد عرض النبي اليهودي اشعيا Isaiah تجربته مع الله كالآتي:

((في السنة التي توفي فيها الملك عُزيا Uzziah(**)، رأيت السيد جالسا على عرش عال ومجيد، وقد ملأ طرف ردائه المعبد. يوجد فوقه ملائكة لكل واحد منهم ستة أجنحة،... ينادي أحدهم الآخر: ((قدوس، قدوس، قدوس هو الله المطلق، تسبح بمجده الأرضين جميعا))... ((يا ويلي!)) بكيت. ((أأكون مفلسا لأنني إنسان ذو شفاه غير نظيفة، وأعيش فيما بين أناس ذوي شفاه غير نظيفة، وقد رأت عيناي الملك، السيد المطلق))[2].

واحدة من أكثر التجارب حول الله شهرة وجدت في كتابات اللاهوتي المسيحي الإفريقي الجنوبي أوغسطين (1354-1430):

كنت أسأل نفسي تلك الأسئلة ["لماذا لا أضع حدا لخطاياي القبيحة في هذه

(*) الفصل الثاني من كتاب: العقل والاعتقاد الديني، مقدمة في فلسفة الدين، تأليف: ميشيل بيترسن، ووليم هاسكر، وبروس رايشنباخ، ودافيد باسنجر، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1991، ص 13-30 من الطبعة الأولى (المترجم).

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد، العراق.

(**) عُزّيا: اسم عبري معناه "يهوة قوة". والملك عزيا (783-742ق.م) تولى الحكم وهو ابن ستة عشر سنة: تقول التوراة أنه بدأ حياته بالأمانة لشريعة الرب فأعطاه الرب أن ينتصر على الفلسطينيين والعرب والعمونيين، وبما أنه ملك وليس كاهن أو نبي فلا يحق له دخول الهيكل، لكنه ما أن قوي وعظم شأنه أراد أن يفرض سلطته على الكهنة فتعدى على حق من حقوقهم، فدخل المعبد وقدم البخور في الهيكل، وعاقبه الرب، كما تقول التوراة، بالبرص، فعزل عن المجتمع، وأمسك أبنه يوتام بزمام الحكم بعده. ينظر: الكتاب المقدس - العهد القديم - سفر أخبار الأيام - الاصحاح السادس والعشرون، الآيات أو الأسطر 1-24 (المترجم).

(2) Isa. 6: 1-3,5. (NIV).

اللحظة؟"]، وبينما كنت أبكي بأسى بالغ في قلبي، سمعت صوت طفل يغني في بيت مجاور. لم أستطع أن أميِّز ما إذا كان صوت صبي أو صبية، لكنه أخذ يردد مرة بعد أخرى عبارة ((خذه وأقرأ، خذه وأقرأ)). حينئذ رفعت بصري، وفكرت بجد فيما إذا كانت هناك لعبة من نوع ما اعتاد الأطفال أن ينشدوا كلماتها بهذه الطريقة، لكنني لم استطع التذكر إني سمعتهم من قبل. كبحت جماح دمعي واستويت واقفا، حدثت نفسي بأن هذا يمكن أن يكون فقط أمرا إلهيا بأن أفتح كتابي المقدس وأن أقرأ المقطع الأول الذي ستقع عليه عيناي[1].

بعض الخبرات أقل اعتمادا، أو لا تعتمد، على المعطيات الحسية ولكن مع ذلك تشترط التركيز على الحياة الإنسانية، كما موضَّح عن طريق الوصف الآتي لإدراك الذات الكلية Universal self:

لا يُدرَك بالبصر، ولا حتى بالكلام
ليس بأي أعضاء حسية أخرى، ولا الشدة، أو العمل.
بطمأنينة المعرفة، تُطَهِّر طبيعة المرء.
بتلك الطريقة، بالتأمل، على أية حال، يدركه المرء
ذلك هو الكائن البسيط.[2]

كيف نفهم هذه التجارب؟ سنستكشف في هذا الفصل ماذا تعني التجربة الدينية، وما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية الموصوفة، وما إذا كان بإمكاننا استخدام التجربة الدينية لتسويغ اعتقاداتنا الدينية.

أنماط التجربة الدينية

التجربة هي حدث يعيشه المرء (إما مشاركا أو مراقبا) وبواسطته يكون واعيا أو مدركا. على سبيل المثال، لكي نجرب الدورة العالمية لكرة المنضدة فأما أن نلعب فيها، أو نحضر ونشاهد اللعبة مباشرة، أو نراها أو نسمعها بواسطة التلفزيون أو الراديو. لدينا أنواع مختلفة من التجارب لكن ما يعنينا منها هو التجارب الدينية. تفهم التجارب الدينية

(1) Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin Books, 1961), VIII, 12.

(2) andukyaUpanisad, III, I, 8, in SarvepalliRadhakrishnan and Charles A. Moor, eds., Indian Philosophy(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p.54.

على أنها تختلف عن التجارب الاعتيادية لأن موضوعها يسلّم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سـواء في ذاته أو متجلٍّ في فعل ما)، كائن مرتبط بالله (تجلٍّ لله أو شـخص مقدّس مثل مريم العذراء)، أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة اللاثنائية).

يجب أن نميّز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية. تشترط التجربة الدينية، كما نستخدمها، مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، في حين لا تشـترط البصيرة الدينية ذلك. على سـبيل المثال، قد يبصر المرء بطريقة تكاثر الإثم ويقنعنا بوصفه لها، بأنهإذا لم تزل الجذور السـطحية للشـجرة بشـكل مستمر من التربة، فإنها ستنتشر بشكل تدريجـي وتعيـق نمـو النباتـات الخضـراء. وعلى الرغم من أن فهمها مـا لله ضروريا من أجـل فهـم مفهـوم الإثـم (وهو فعل يعصي الله)، إلا أن الفـلاح لا يحتاج إلى أن تكون لديه تجربة بالله ليحصل على هذه البصيرة الدينية. أعني قد يقدم حدث ما في تجربتنا الاعتياديـة بصيـرة بشـرطنا الروحي أو علاقة الله بالعالم مـن دون أن تكون لدينا تجربة بالله في ذلك الحدث. وبالطبع يمكن أن تكون التجربة الدينية مصدرا للبصيرة الدينية. إن تجربتَيْ كل من أوغسطين واسحق منحتاهما فهما بكل من طبيعة الله، وبخطيئة كل واحد منهما الخاصة. لكن التجربة بالله ليست أساسية للحصول على بصيرة دينية، في حين يشـترط الحصول على تجربة دينية أن يكون الله أو الحقيقة المطلقة إما موضوعا للتجربة أو يُفرَض موضوعا للتجربة.

لدينـا تجربـة بالله أو الحقيقة المطلقة بطرق متنوعة. يقترح ريشـارد سـوينبورن(*) Richard Swinburne خمسة أنواع من التجربة الدينية، صُنّفت استنادا إلى كيفية حدوث

(*) أسـتاذ الفلسـفة فـي جامعـة أكسـفورد، ولـد عـام 1934، كان عضـوا مؤثرا على مدى خمسـين سـنة فـي اللاهـوت الطبيعـي، عنـي بالحجج الفلسـفية على وجود الله، كانت إسـهاماته الفلسـفية الأولى متخصصة في فلسفة الدين وفلسفة العلم. وقد أثار عمله المبكر في فلسفة الدين نقاشا واسعا، تناول في مؤلفاته موضوعات مهمة مثل أصل الإلحاد، وجود الله، والإيمان والعقل. عمل في جامعة هول Hull من 1969–1964، ثم من 1972–1996، وفي جامعة ماريلاند من 1970–1969، وفي جامعة كيل من 1985–1972، وفي جامعة أكسـفورد من 2002–1985. وعمل في جامعات يل، وسـانت لويس 2003، وفي جامعة منيسـوتا عام 2006، وفي جامعة ستتسـون عام 2008. من مؤلفاته الحديثة: هل كان يسـوع إلها؟ منشـورات جامعة أكسـفورد 2008. و"الإيمان والعقل" 2007، و"الوحي" 2005، و"وجود الله"2004. ينظر: en.wikipedia/wiki/Richard_Swinburn (المترجم).

التجارب[1]. وهو يعتبر تلك الأنواع مانعة وجامعة لكل التجارب الممكنة.

1- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة التي تحدث عن طريق موضوع حسي ومشترك. على سبيل المثال، قد يرى شخص الله في تمثال، أو في الغروب، أو في المحيط. التماثيل أو الغروبات ليست هي الله، لكن الله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلالها عبر الأراضي البيضاء، في البرك الثلجية، في الشفق، تحت السماء الغائمة... استمتعت بانتعاش تام.... في الخميلة حيث الشباب الأبدي. في مزارع الله تلك، وسلطان القداسة واللياقة، حيث تتحقق البهجة الأبدية... عدت نفسا بيضاء،... إذ غُسل رأسي بهواء بهيج، وارتقى في مكان لامتناه،... وتلاشت كل أنانية. أصبحت عينا شفافة؛ إنني لاشيء، وأرى كل شيء؛ لأن فيوضات الوجود الكلي تتدفق من خلالي، إنني مجرد جزء أو ذريرة من الله[2].

2- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالمفارق للطبيعة Supernatural من خلال ظهور مريم العذراء في الكنائس أو في أكمة تشتعل من دون أن تحترق.

أما وقد حافظ موسى على رعية أبيه وفق الناموس، ... ظهر له ملاك الرب في لهب النار خارج غمرة الأكمة، رأى، وتعجب، أن الأكمة كانت تحترق لكنها لم تتأثر بالنار... ناداه الله خارج الأكمة "موسى، يا موسى"[3].

الظهور شائع بين الناس، فالكثير من الناس يمكنهم (نظريا) ملاحظة ماحدث، وتحصل لهم معرفة بالله من خلاله. على أي حال إنه أمر غير اعتيادي، فالقليل منهم ادعى إنه شاهد مريم العذراء في الكنيسة، وموسى هو الوحيد الذي زعم إنه شاهد الأكمة تحترق من دون أن تتلفها النار.

3- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالله في حلم أو رؤية، كما فعل بيتر Peter، الذي رأى أثناء الغيبوبة، رداء الكاهن وقد ملئ بحيوانات

---

(1) Richard Swinburne, The Existence of God(Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 249-52.

(2) Ralph Waldo Emerson, "Nature", Essays and Addresses," Selected Writing of Ralph Waldo Emerson(New York: New American Library, 1965), p. 189.

(3) Exod. 3:1-4 (NIV).

محرمة لحومها في الشريعة اليهودية هبطت من السماء[1]. الأحلام، والرؤى، والتعبيرات، وماشابهها، على الرغم من أنها موصوفة بلغة حسية، إلا أنها تحصل لشخص واحد فقط.

كنت جالساً في مصلى الكنيسة، وبينما كنت مستمتعا ببهجة الصلاة أو التأمل، شعرت فجأة بنار مبهجة وغير مألوفة داخلي. وعلى الرغم من إنني كنت مرتابا لمدة طويلة حتى مجيئها، تعلمت بالتجربة بأن مصدرها الخالق وليس المخلوق، ومنذ اكتشافي لها أصبحت أكثر بهجة وممتلئ الطاقة[2].

4- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. في هذه الحالة يشعر المرء أو يرى شيئا ما بحيث تحصل له خبرة به كموضوع يفوق الوصف ineffable. على سبيل المثال، علاقة تيريزا (1512-1582) بالخبرة الآتية:

كنت مستغرقة في صلاة مبهجة في كنيسة سانت بيتر المجيد عندما رأيت المسيح إلى جنبي - أو بتعبير أفضل، أدركته، ليس بعيني الجسد ولا بعيون النفس كما أرى أي شيء. فكرت إنه كان قريبا مني تماما، وادركت إنه كان هو، وكما اعتقدت، كان يتكلم معي... في كل الأوقات بدا لي أن يسوع المسيح كان إلى جانبي، لكن هذه المرة لم تكن رؤية خيالية، لا أستطيع أن أحدد شكله: ماشعرت به بوضوح إنه هو الذي كان دائما على يميني، وشاهدا على كل شيء أفعله[3].

5- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة من دون توسط أي موضوع حسي. وهي أن يدرك المرء الله حدسيا وبشكل مباشر. كتب المتصوف الغربي نيكولاس كوسا(*)

---

(1) Acts 10:10-16(NIV).

(2) Richard Rolle, *I Sleep and my Heart Wakes*, in Elmer O'Brien, ed.,Varieties of Mystic Experience (New York: Hold, Rinehart and Winston, 1964), p.161.

(3) E. Allison Peers,ed., *the life of Teresa of Jesus* (Garden City, NY: Image Books,1960) p.249.

(*) كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا، فيلسوف، ولاهوتي، وقاضي، ورياضي، وفلكي. يعد واحدا من أشهر النشوئيين والانسكلوبيديين في القرن الخامس عشر. يحضا اليوم بالتقدير لإسهاماته الروحية والعلمية والسياسية في التاريخ الأوروبي، وبضمنها أعماله الصوفية أو الروحية حول "الجهل المكتسب"، وأفكار رياضية عبر عنها بعدد من المقالات، بالإضافة إلى إسهامه في النزاع القوي بين روما وألمانيا حول دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

:(1464-1401)

لكنني أدرك، ليس بعيني اللامعتين، اللتين انظر بهما إلى هذا التمثال خاصتي، وإنما بعيني عقلي وفهمي، الحقيقة الخفية لوجه الله، والذي هو متعين هناك، وراء العتمة والتحديد. الوجه الحقيقي لله متحرر من أي تحديد، إنه مطلق لا كمي ولا كيفي، ولا هو في زمان أو مكان، إذ هو الصورة المطلقة، وجه الوجوه[1].

هذا النوع من التجربة الدينية غالبا ما عبرت عنه بثراء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية:

بالنسبة للشخص الذي دخل في الغيبوبة الأولى انقطع عنه الصوت؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثانية توقف لديه التفكير والتأمل؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثالثة توقف لديه الشعور بالمتعة؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الرابعة، توقف لديه الشهيق والزفير، والشخص الذي دخل في عالم المكان اللامتناهي توقف عن إدراك الشكل؛ والشخص الذي دخل في عالم الوعي اللامتناهي توقف لديه إدراك عالم المكان اللامتناهي، والشخص الذي دخل في عالم العدم توقف لديه إدراك عالم الوعي اللامتناهي[2].

ربما القليل من التجارب تقع بشكل واضح ضمن هذا النوع المفترض. على سبيل المثال، تبدأ التجربة التأملية لنيكولاس بتمثال أوصنم icon، في حين أن التجربة التامة بالله ليست حسية. ولذلك فإن محاولة وصف كل تجربة أقل أهمية من فهم طبيعة التجربة الدينية بشكل عام. الملاحظة المهمة هي أن التجارب الدينية متنوعة، ويجب على طلابها أن يعتنوا بتنوعها لا أن يتجاهلوه. لكن هذا يقودنا إلى سؤالنا التالي: ما التجربة الدينية؟ وبشكل أكثر تحديدا، ما حقيقة نوع التجربة الدينية؟ أقترحت في هذا الصدد ثلاث امكانيات تفسيرية.

---

(1) Nicholas of Cusa, The Vision of God (New York: Frederick Ungarm, 1960), p. 23.

(2) Samyutta-Nikaya, XXXVIm 115, in Henry Clarke Warren, ed., Buddhism in Translation(New York: Atheneum, 1973), p. 384.

التجربة الدينية بصفتها شعورا:

في كتاباته المؤثرة في القرن التاسع عشر اعتقد فردريك شلايرماخر(*) 1768-1824 بأن التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية وإنما هي ((شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم))(1). إنها تصديق ذاتي وذات طبيعة حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، أو الممارسات. ولأنها تجربة شعورية، تفوق الادراكات المفهومية، فلا يمكننا وصفها. إنها تجربة شعورية وليست معرفية.

أثرت هذه الرؤية في العديد من المفكرين، من ضمنهم رودلف أوتو(**) (1869-1937). يعتقد أوتو أن هناك بعدا لله يمكن معرفته عن طريق العقل. على سبيل المثال، نستطيع أن ننسب لله صفات مثل الروح، والقصد، والإرادة الخيِّرة، والقدرة المطلقة، والوحدانية. ((تشكل تلك الصفات جميعا مفاهيم واضحة ومحددة:

(*) فيلسوف ألماني ولد عام 1768 في بريسلو في ألمانيا. وبسبب نزعته الشكية اتجه إلى جامعة هيل الأكثر ليبرالية، ثم اجتاز امتحاناته الثيولوجية في برلين عام 1790. وخلال هذه الفترة انشغل بدراسة ونقد فلسفة كانت في عدد من المقالات رفض فيها مفهوم كانت عن الخير الأقصى. ورفض مسلمات كانت عن الحياة التالية للنفس وعن الله، وطور نظرية مضادة لـ كانت حول الحتمية السببية للفعل الإنساني وعلاقتها بالمسؤولية الأخلاقية. واهتم بدراسة ونقد سبينوزا أيضا وعدل في مقالاته من الواحدية عند اسبينوزا. في عام 1796 التقى في برلين بـ ويلهلم شليجل، وتأثر بالحركة الرومانسية هناك. وفي عام 1799نشر أهم أعماله في فلسفة الدين بعنوان: حول الدين: خطابات للمثقفين المنكرين. وفي السنة ذاتها نشر مقالا عن وضع اليهود في بروسيا، ومقالة نقدية عن انثروبولوجيا كانت. وفي عام 1811 أختير عضوا في أكاديمية العلوم في برلين. وأثناء عضويته حرر عددا من المقالات أهمها في الأخلاق، وأخرى عن فكرة لايبنتز عن اللغة الكلية. وفي عام 1821-1822 نشر مؤلفه الكبير في علم اللاهوت المنهجي: الإيمان المسيحي. وفي عام 1829 نشر رسالتين مفتوحتين حول مؤلفه ذاك (عنونهما إلى صديقه لوك) ناقش فيهما مسائل أساسية في فلسفة الدين وعلم اللاهوت، وتوفي في عام 1834م. ينظر:

en.wikipedia/wiki/Friedrich_ Schleiermacher (المترجم).

(1) Friedrich Schleiiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T.& T. Clark,1928), p.17.

(**) لاهوتي ألماني ومتخصص في علم الأديان المقارن. ولد في بين قرب هانوفر، درس في جامعتي إيرلانج وغوتنجن حيث قدم أطروحته عن فهم مارتن لوثر لروح القدس، وكتابه الرائع عن كانت. في عام 1906 احصل على الأستاذية، وفي عام 1910 حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف من جامعة غايسن، وفي عام 1915 أصبح أستاذا في جامعة برسلو، وفي عام 1917 درس في المدرسة اللاهوتية في جامعة ماربورغ، ثم أصبح واحدا من أشهر المحاضرين الكاثوليكيين في العالم. في عام 1929 تمرض في ماربورغ وتوفي بعد مرضه بثمان سنوات. من أهم مؤلفاته "فكرة المقدس" منشورات جامعة أكسفورد. (ينظر المصدر السابق نفسه) (المترجم).

إذ يمكن أن تكون مفهومة عن طريق العقل؛ ويمكن تحليلها بالفكر؛ وهي تقبل التعريف أيضا))[1].مع ذلك فيما يتعلق بالطبيعة الاعمق لله - قداسته - لا يمكن معرفة الله عقليا؛ لأنه غير قابل للوصف. يجب أن نعرف قداسة الله بشيء يتجاوز العقل، أعني بالشعورFeeling.

التجربة الدينية هي خبرة شعورية، أو على الأرجح، تركيب من المشاعر، وهذا الشعور يحصل بأشكال عدة:

قد يأتي الشعور بـ[بالسر الأعظم] متدفقا أحيانا مثل تيار لطيف يتخلل العقل بمزاج هادئ ذو مقام أعمق. وقد يتجاوز ذلك إلى تحديد أكبر وإلى موقف ثابت للنفس، ويستمر، كأنه اهتزاز واهتياج مثير... وقد يبرز للعيان في شكل ثوران مفاجئ من أعماق النفس مع نوبات واضطرابات، أو يؤدي إلى إثارات أكثر غرابة، وإلى نوبات سكر، وتحول، وإلى نشوة[2].

يرى (أوتو)أن الله يتجلى في ثلاث انماط من الشعور. فهناك الشعور بالارتباط ـ فنحن مجرد مخلوقات، ((غارقين ومحجوبين بعدمنا الخاص في مقابل الكائن الذي يفوق المخلوقات جميعا))[3]. وهناك الشعور برهبة دينية وبكائن فائق القدرة سابق على السر الأعظم *Mysterium tremendous*.فنرتعد ونرتجف أمام بصيرة الله. أخيرا لدينا شعور بالانجذاب نحو كائن متعال يسحرنا[4].

إن الزعم بأن ((الشعور هو المصدر الأعمق للدين))[5]يستلزم أن التأمل الفلسفي واللاهوتي مصادر ثانوية، خارج نمو المعرفة، وعندما لا تكون هناك تجربة دينية، لن يوجد لاهوت أو فلسفات دينية.

المشكلة الأولى التي تواجه هذا التحليل للتجربة الدينية هي انه من الصعب أن نفهم كيف يولِّد المرء اعتقادات دينية معرفية حقيقية، كما هو موجود في اللاهوت وفلسفة الدين، بعيدا عن المشاعر غير المعرفية. وإذا كان كل من المجرِّب والتجربة غير

---

(1) Rudolf Otto, The Idia of The Holy (London: Oxford University Press, 1958), p. 1.

(2) Otto, p. 12.

(3) Otto, p.10.

(4) Augustine, I, 1; C. S. Lewis, Pilgrim's Regress (Grand Rapids, MI: William B. Eerdman,1958).

(5) William James, The Varieties of Religious Experience (New York: New American Library, 1958), p. 329.

قابلين للوصف، وإذا كانت التجربة في الأساس تفوق الادراكات المعرفية، فما الحقائق الدينية التي تنتج عنها؟ وتستوي المحاولات لوصف التجربة عن طريق افتراض مسبق مناظر بأن الحدث يمكن أن يكون مفهوما معرفيا، لأن المرء يمكنه أن يدرك أي النظائر ملائمة للتجربة وأيها ليست ملائمة.

الاعتراض الثاني هو أن المدافعين عن هذه الرؤية أساءوا فهم طبيعة المشاعر والعواطف. فالعواطف ليست أكثر أصالة من الاعتقادات أو السلوك. وبالفعل، كما تفعل الاعتقادات والأفعال، تعتمد العواطف على مفاهيم. فالعواطف

تتشكل جزئيا عن طريق مفاهيم وأحكام. فالقول بأن مفهوما يكوِّن عاطفة هو القول بأن تلك العاطفة لا يمكن أن تتعين من دون الإحالة إلى ذلك المفهوم.... فمن أجل تعيين عاطفة من الضروري تعيين نوع الشعور، وموضوع العاطفة والأسس العقلية التي يسوغ المرء بها العاطفة. نستطيع القول الآن أن من بين تلك الأسس توجد اعتقادات المرء التي تخص أسباب حالته[1].

ولكن إذا كانت المفاهيم تتكون جزئيا من عواطف، فلا يمكن للتجربة الدينية أن تكون منفصلة بشكل كامل عن التجربة المعرفية.

التجربة الدينية بصفتها تجربة إدراكية:

الرؤية الثانية ترى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. يعتقد وليام ألستون[*] William Alston (1921...) أن للتجربة الدينية بنية الإدراك ذاتها[2]. وتوجد في

(1) Wayne Proudfoot, Religious Experience (Berkeley: University Of California Press, 1985), pp. 87, 108.

(*) فيلسوف أمريكي ولد عام 1921، له إسهامات مؤثرة في فلسفة اللغة، والإبستومولوجيا والفلسفة المسيحية. حصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو. تدور أفكاره حول المذهب الأصولي، والجوانية مقابل البرانية، وأفعال الكلام، والقيمة الإبستمولوجية للتجربة الصوفية، وعد من الفلاسفة التحليليين. ساهم في إصدار مجلة "الإيمان والفلسفة" وإنشاء جمعية الفلاسفة المسيحيين. ويعد ألستون أحد أبرز الذين ساهموا في تطور الابستومولوجيا المجدَّدة. وفي عام 1979 أصبح رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، وعرف على نطاق واسع كأحد الشخصيات الأساسية في فلسفة الدين في نهاية القرن العشرين. وفي عام 1991 اختير عضوا في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. توفي في الثالث عشر من سبتمبر عام 2009. ينظر: en.wikipedia.org/wiki/William_Alston (المترجم).

(2) William Alston, "The Perception of God," Topics in Philosophy 16, no. 2 (Fall 1988).

خبرتنا الحسية الطبيعية كما في رؤيتنا للقطة - ثلاثة عناصر: الشخص الذي يرى القطة (المدرِك)، والقطة التي وقعت عليها الرؤية (الموضوع المدرَك)، وظهور القطة (الظاهرة). وبالمثل، يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر في التجربة الدينية، المجرِّب، والله الذي هو موضوع التجربة، وظهور أو حضور الله للمجرِّب. هناك كثير من النقاش الفلسفي المكثف يتعلق على نحو دقيق بطريقة تحليل الإدراك. وعلى نحو خاص نشأت أسئلة تتعلق بمراحل الظاهرة. لكن هناك اتفاق عام على أن في الإدراك تحضر الموضوعات ذاتها لنا بطرق تمكننا من معرفتها. وعلى نحو مشابه في التجربة الدينية يقدم الله نفسه بطرق تمكننا من معرفته ومعرفة أفعاله.

قد يعتقد المرء بأن من الغريب أن نفهم التجربة الدينية على أنها نوع من الإدراك. يبدو هناك اختلافات مهمة بين الخبرة الحسية أو الإدراكية الاعتيادية والتجربة الدينية. فالإدراك الحسي خبرة عامة، في حين أن التجربة الدينية أقل عمومية، وربما خاطئة، لأن التجربة الحسية تثمر مقدارا كبيرا من المعلومات عن العالم، في حين تنتج التجربة الدينية معلومات أقل بشكل واضح عن الله؛ لأن كل البشر لديهم القدرة على الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن الكثير منهم ليس لديهم القدرة على التجربة الدينية. على أي حال لا تبين تلك الاختلافات أن للتجربة الدينية بنية لا تشبه الإدراك. لسبب واحد، فلا تكرار التجربة ولا كمية المعلومات التي تنتجها تخبرنا أي شيء عن بنيتها. فضلا عن ذلك هناك العديد من الناس، مثل العمي أو الصم، لديهم قابليات حسية وإدراكية محدودة، لكن هذه الحقيقة لا تثير الشك حول الاعتقاد بان الرؤية أو السمع هو شكل من الإدراك. على نحو مشابه، إن حقيقة كون الكثير من الناس ليس لديهم تجارب دينية لا يدحض الزعم القائل بان بنية التجربة الدينية هي شكل من أشكال الإدراك.

على أي حال، هناك اختلاف واحد ذو مغزى يزعم أنه يبيّن خطأ الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. إنه يُعنى بطبيعة الظهور أو الحضور الإدراكي (الظاهرة). الإدراك الاعتيادي هو إدراك حسي، لأن الموضوع المدرَك يقدم نفسه بصفته يحمل خصائص حسية معينة. على سبيل المثال، الرحلة التي أمامي تبدو بنية اللون، وصلبة، ومستطيلة الشكل، وخشبية. لكن أولئك الذين لديهم تجارب دينية يروون بأن مايدركونه - أعني الله - يحمل خصائص إدراكية غير حسية. الخصائص التي يجربونها في الله هي الخير الإلهي، القوة، الحب، الهيمنة، واهب القوة. وكما لاحظنا

سابقا، في بعض الأحيان يكون للتجربة الدينية محتوى حسي، لكن عندما تحدث، غالبا ما ينشأ المحتوى من تلك الموضوعات التي تتوسط التجربة (على سبيل المثال، غروب الشمس، والتماثيل) وليس من موضوع التجربة (الله)(1). لكن خصائص غروب الشمس هي ليست خصائص الله. المشكلة إذن هي:إذا كانت خصائص الموضوع المدرَك على نحو مزعوم (الظاهرة) مختلفة جدا في حالة التجربة الدينية. أليست بنيته مختلفة أيضا لأن من الخطأ أن نفهم التجربة الدينية كشكل من أشكال الإدراك؟

يسلم ألستون بأن الكيفيّات المدركة من التجارب الدينية بالله - صفات من قبيل القوة، الجمال، الخير - هي ليست حسية. بعض تلك الصفات، على سبيل المثال، تُعنى بتصرفات ومواقف موازية لأفعاله. على أي حال، بالنسبة لـ ألستون لا يعني ذلك إن تلك الصفات لا يمكن أن تكون مضمون الإدراك. وهو يميِّز بين الكيفيّات الظاهراتية (الطريقة التي يبدو لي فيها شيء ما للحظة) والكيفيات الموضوعية (تصرفات الموضوع المنظور إليه بطريقة معينة في ظروف معينة). ويزعم ألستون أننا عندما نصف موضوعا في خبرتنا يحيل وصفنا بشكل متكرر إلى خصائصه الموضوعية وليست خصائصه الظاهراتية. فنحن لا نصف الموضوع عن طريق التصريح بالكيفية التي يظهر فيها الشيء في تلك اللحظة، وإحصاء المعلومات الحسية التي نتسلمها - على سبيل المثال يظهر لي بيتي اصفر داكن، وفاقد البياض، اصفر مظلم في الظلال، وسقف أقل من منحرف؛ وهلمّ جرّا. إذا فعلنا هذا، فإن وصف الموضوع في كل تجربة سيكون واسعا بشكل غير محدد (من أجل تأمل خصائص المعلومات الحسية المدرَكة) وفريد أيضا (مادمت، أدرك بيتي، على سبيل المثال، تحت ظروف عدة غير محددة ومن زوايا عدة غير محددة) لأننا لا نستطيع أن نشكل مفاهيم قابلة للاستخدام انطلاقا من تلك النماذج المتنوعة. والأحرى إننا غالبا ما نتحدث عن الخصائص الموضوعية أو الظاهراتية للشيء باستخدام، مفاهيم تشبيهية Comparative concepts. أعني، إننا نصف موضوع التجربة بالقول أنه يبدو لنا كما نتوقع أنه يبدو تحت شروط عادية. وفي وصف البيت الذي أراه، غالبا ما لا أصف كيف يبدو في تلك اللحظة المحددة؛ والأحرى أقول أنه

(1) If The religious experience is of an embodied personage such as Jesus or the Virgin Mary, The problems developed here do not arise, for presumably their appearances would have sensory content.

يبدو كما يبدو بيتي تماما تحت ظروف عادية.

وبأسلوب مشابه، إن صفات مثل القوة، الخير، والحب وصفت باستخدام مفاهيم ليست ظاهرية أو حسية وإنما مفاهيم تشبيهية، إنها تشخص الطريقة التي من المتوقع أن يظهر فيها الله تحت شروط معينة. وإذا وصفت تجربتنا بالله باستخدام مفاهيم تشبيهية، سيكون هناك توازي دقيق بين الطريقة التي نعبِّر بها عن الأشياء أو الإدراك الحسي والطريقة التي نصف بها إدراكنا لله. تماما كما إننا نصف بشكل متكرر إدراكنا للأشياء ليس باستخدام مفاهيم ظاهراتية، وانما باستخدام مفاهيم تشبيهية ـ على سبيل المثال، عن طريق بيان أن ما ندركه يشبه القطة، وما نشعر به يشبه وجه الوسادة الأملس، وما نتذوقه يشبه الحلوى، كذلك تسجيلاتنا لتجربتنا عن الله تستخدم مفاهيم نسبية وليست ظاهراتية، طبعا لايزال هناك سؤال يتعلق بالخصائص الظاهراتية التي تصف تجربتنا بالله، لكن صاحب التجربة الدينية لا يحتاج إلى تحديد هذا لأنه ليس من الشائع بالنسبة للأشخاص أن تكون لهم خبرات إدراكية عن الأشياء من دون أن يكونوا قادرين على تحديد الخصائص الظاهراتية التكوينية المطلوبة. لكننا نعرف كيف تبدو البيوت، والسيارات، والأشجار في ظروف عادية؛ لأننا نستطيع أن نقدم وصفا ظاهراتيا ملائما.

والخصائص الموضوعية على نحو التحديد هي أيضا ظاهراتية. كيف يعرف أصحاب التجربة الدينية الطريقة التي يظهر فيها الله في ظروف اعتيادية، ماداموا غير قادرين على تقديم وصف ظاهراتي؟

يقترح ألستون بأن خبرتنا بالناس الذين هم أكثر أو اقل خيرية تعطينا فكرة ما عما يشبه التجربة بالله الخيِّر التي تبيِّن خيريَّته. ولكن هل أن معرفة كيفية سلوك الناس الأخيار يعطينا توقعا عن الكيفية التي يجب أن نجرِّب بها خيرية الله؟ هنا مرة أخرى علينا أن نتحرك من النقطة الأولى للمقارنة التي تنطوي على معلومات حسية (كيف يتصرف الناس الأخيار) إلى النقطة التي تفتقر إليها (كيف يفعل الله). ألسنا غير مستعدين أن تكون لدينا فكرة ما عن الشروط الظاهرية التي بناء عليها تكون لدينا تجربة بالله من أجل أن نتوقع الكيفية التي يُظهر فيها الله خيريَّته تحت ظروف عادية؟ تلك على نحو دقيق الأسس التي بناء عليها نعرف، على سبيل المثال، ما الذي تشبهه الوسادة، عندما نقول بأن هذا الموضوع الذي أمامنا يشبه الوسادة. وباختصار، إن غياب المفاهيم الظاهراتية في التجارب حول الله يثير أسئلة حول ما إذا كانت التجربة الدينية

هي نوع من التجربة الإدراكية.

إنّ السؤال المتعلق بالكيفية التي يظهر فيها الله يثير مشكلة ثانية. فبينما هناك اتفاق عام يتعلق بالإدراك الحسي البشري، ونستطيع أيضا أن ندقق صحة أي إدراك خاص عن طريق الإشارة إلى تجارب إدراكية أخرى، تقدِّم التجارب الدينية تنوعا كبيرا، إذْ إنّ صحة أي تجربة خاصة لا يمكن إثباتها بسهولة. التجارب الدينية مشروطة بتأملات دينية وثقافية متميّزة، إلى حد أن ما يدركه الناس في أديان مختلفة يختلف على نحو واسع. الحقيقة النهائية Ultimate Reality في التجارب الهندوسية تختلف جدا عن الله في التجارب المسيحية. لكننا لا نستطيع أن نثبت أيهما الأصح باستقلال عن الأنظمة الدينية المميزة.

لا يعني هذا بالضرورة أن التجربة الدينية ليست تجربة إدراكية؛ فهي قد تعني فقط إن التجارب الدينية تكون أكثر انفتاحا على التفسير الفردي. سنعود إلى هذه المشكلة، في نهاية هذا الفصل، عندما نستكشف السؤال عما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية، وفي الفصول اللاحقة.

التفسير المتعالي للتجربة الدينية:

المدافعون عن الرؤية الثالثة يرفضون الفرضية التي تفسر التجربة الدينية بصفتها تجربة إدراكية. أن تدعو تجربة بأنها إدراك يستلزم ليس وعي الشخص بالحدث فقط (شيء ما يجب أن يكون حاضرا أو ظاهرا للمدرِك)، وإنما يتطلب أيضا وجود سبب التجربة. فمن أجل أن تكون تجاربنا بالفعل ادراكات، يستلزم وجود الموضوع المدرَك وأن يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في تجربتنا له. على سبيل المثال، القول بأن الشخص يرى القطة يتضمن حقيقتين: إن هناك قطة، وإن القطة هي سبب رؤية الشخص لها. فإذا كانت القطة غير موجودة ولم تكن سببا للإدراك، إذن لا نقول بان الشخص يدرك أو يرى القطة، بل الأحرى انه يتوهم قطة أو يدرك شيئا ما خطأ على انه قطة.

إذا كانت التجربة الدينية من نوع التجربة الإدراكية، يجب أن تصدق عليها الشروط ذاتها. أعني إذا كانت التجربة الدينية هي تجربة إدراكية، يجب أن يوجد موضوع الإدراك وان يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في إدراكنا له. الآن، إذا ركزنا انتباهنا

على كيفية تفسير الأشخاص لتجاربهم (الذي يدعى وصفا، ظاهريا)، فلا يعد مشكلة أن يستخدموا نموذج الإدراك لفهم التجربة الدينية. ويظهر في فهم صاحب التجربة للتجربة شرط سبب التجربة. ويؤمن هؤلاء الأشخاصبأنهمأدركوا الله بالفعل، فعله، أو كائن ما مرتبط به. مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، بالنسبة لهم، هو جزء من التجربة الدينية التي تحصل لهم.

على أي حال، لوصف التجارب الدينية بشكل موضوعي كتجارب إدراكية سنكون مقيدين جدا في ذلك، وإذا أردنا أن نكون ليبراليين في السماح للناس من اعتقادات متنوعة أن تكون لهم تجارب دينية، فإن هذه الصياغة تحيلنا إلى الاعتقاد بأن الموضوعات أو أسباب التجارب الدينية تلك موجودة بالفعل. أعني، إننا لا نستطيع أن نسلم بأن شخصا ما لديه تجربة دينية من دون التسليم بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. لتجنب هذه النتيجة غير المرضية، يقترح واين بروتفوت (1939....) Wayne proudfoot[*] بأن تشخيصنا للتجربة الدينية يجب أن يكون واسعا كفاية ليسمح لشخص آخر أن يسلم بأن للناس تجارب دينية يصفونها عن طريق الإيمان بأنهم قد حصلت لهم تجربة بشيء ما فائق للطبيعة، من دون أن يسلموا جدلا بوجود ذلك الشيء الفائق للطبيعة.

التجربة الدينية إذن هي تجربة يفسرها الشخص الذي حصلت له بأنها تجربة دينية. وإن التسليم بتجربة على أنها دينية يعني أن الذين حصلت لهم التجربة يعتقدون بأن التفسير الطبيعي للتجربة غير كاف، وإنها يمكن أن تفسَّر فقط عن طريق الاعتقادات الدينية[1]. على سبيل المثال، الأشخاص الذين يزعمون أنهم حصلت لديهم تجربة بالله سيرفضون أي محاولة لوضع سبب التجربة في العمليات الاستيعابية لديهم، أو

(*) أستاذ علم الأديان في جامعة كولومبيا، ولد عام 1939م. حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1972. وهو أستاذ متخصص في فلسفة الدين تعنى دراساته بفلسفة الدين المعاصرة، والتجربة الدينية والتصوف، والبراجماتية الكلاسيكية والمحدثة، والفكر البروتستانتي الحديث. ألقى محاضراته حول الفكر الديني الأوربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقدم نظريات وطرق لدراسة الدين وفلسفة الدين، والبراجماتية والدين. من مؤلفاته "الله والنفس"، و"التجربة الدينية"، يعنى حاليا بالبراجماتية والفكر الديني الأمريكي. نشر مقالات حول جارلس بيرس ووليم جيمس، ويعمل حاليا على كتاب حول هذا الموضوع.(المترجم).

(1) Proudfoot, pp.176-88.

عواطفهم، أو انجازاتهم المرغوبة، أو تحت عتبة الوعي لديهم. وبالنسبة لهم، أنها يمكن أن تفهم فقط على أنها خطابا إلهيا موجها إليهم، أو مقابلة الله لهم وجها لوجه.

طبقا لهذه الرؤية، إذن من المهم أن نميِّز وصف التجربة عن تفسير التجربة. ففي وصف التجربة يكون مظهر الموضوع مطلوبا. لا يمكن للتجارب الدينية أن توصف بمعزل عن أنظمة الاعتقاد التي لدى صاحب التجربة، بضمنها اعتقادهم بوجود موضوع التجربة. وهذا يعني أن وصف التجربة الدينية سيشتمل على وصف سببي للحدث الذي يستحضر وجود الفائق للطبيعة، على سبيل المثال، لا يستطيع المرء أن يصف التجربة التي حصلت لأوغسطين من دون الإشارة إلى اعتقاده بأن الله موجود ويمكنه أن يتصل بهذه الطريقة. التجربة الدينية، بهذا المعنى، لا يمكن أن تُرَد إلى أي نوع آخر من التجربة؛ لأن عمل ذلك يعد تحديدا خاطئا للتجربة. وسيكون الحال، بأن الأوصاف العلمية (سواء كانت أوصاف العلوم الطبيعية أو الاجتماعية) غير ملائمة لوصف التجربة، إذْ بينما يحاول العلم أن يفسر الخبرة بموجب أسبابها الطبيعية، تشترط التجربة الدينية تفسيرا فائقا للطبيعة كجزء من وصفها.

على أي حال، حقيقة أن أصحاب التجارب يفهمون تجاربهم بموجب الفائق للطبيعة لا يعني أن لديهم حقا تجربة بالفائق للطبيعة، أو أنه ليس هناك تفسير طبيعي مناسب لتجربتهم. فقد يكون ما حدث هو انه، وبعيدا عن أي نشاط أو قصد إلهي، إن الطفل الذي بالجوار كان يمارس لعبة تتضمن أغنية خاصة - ((خذ واقرأ)) - كجزء منها. على أي حال، عندما يكون هذا صحيحا، فانه لا يجعل تجربة أوغسطين أقل دينية. إنه يعني ببساطة أن ما سُلم به على انه سبب نهائي - الله نفسه - قد لا يكون هو سبب التجربة. بتعبير آخر، يمكن للتجربة أن تكون تجربة دينية حقيقية بسبب موقعها في نظام الاعتقاد على الرغم من عدم وجود موضوع فائق للطبيعة مدرَك. المفهوم من كل ذلك أن أصحاب التجربة يفسرون تجربتهم عن طريق مقولات ومعتقدات تتعلق بالفائق للطبيعة.

كل تجربة تتحقق عن طريق مفاهيم ومعتقدات وتتشكل عن طريق لغة. وعندما تحصل للمجربين تجربة فإنهم يعيّنون تلك التجربة على أساس مجموعة ما من المفاهيم والقواعد. ليست هناك معلومة غير مفسَّرة حصلت بالتجربة ومن ثم فسِّرت لاحقا. والتجربة ذاتها جزء لا يتجزأ من تفسير ما للعالم ومن تعهد ما بمجموعة معينة

من الاعتقادات والممارسات الدينية. على سبيل المثال، يسلم المتصوفة بالاعتقاد بأن تجربتهم الدينية بالله غير قابلة للوصف ومن ثم تزودهم بالمعرفة عن الله؛ وما لم تنجز التجربة تلك المعايير فهي ببساطة ليست تجربة صوفية. وهذا يعني أنه لن يكون هناك وصف فردي للتجارب الدينية. وستكون هناك تفسيرات هائلة، كل واحدة تعكس بنية اعتقاد المدرك.

لكن كيف نستطيع أن نقيِّم ما إذا كان الشخص لديه تجربة حقيقية؟ فإذا كانت التجربة الدينية تتشكل عن طريق مفاهيم واعتقادات الشخص، كيف نستطيع تحديد الوصف - الطبيعي أو الفائق للطبيعي - الذي يقدم أفضل تفسير؟ كان (برودفوت) Proudfoot محقا عندما ناقش بأنه، على الرغم من أن الطرف الخارجي (جيني jane) يجب أن تصف التجربة التي حصلت لجوي (joe) عن طريق اعتقادات جوي حول العالم وبموجب سبب التجربة، لا تحتاج (جيني jane) أن تصادق على تلك الاعتقادات. دعنا نفترض ان (جيني)، بصفتها طبيعية، لاتؤمن بالله. ألن يكون فرض أنظمة اعتقاد جيني الخاصة على تفسيرها لتجربة جوي joe مجرد بنى اعتقاد متجاورة، إلى حد أن المرء لا يستطيع مطلقا أن يقرر أي تفسير - طبيعي أو فائق للطبيعي - هو التفسير الصحيح؟ يصبح هذا واضحا عندما يحدد (برودفوت) للمحلل مهمة محاولة البحث عن سبب كون الناس الذين لديهم تجارب دينية يفهمونها كما يفهمونها ويؤكدون بأن ((ما نريده هو تفسير ثقافي أو تاريخي))[1].هذا التحديد لمهمة المحلل يولد السؤال المتعلق باطار التفسير المناسب للاحداث الذي يقدمه نظام الاعتقاد، إذ لماذا يجب أن يفترض المرء بأن التفسير التاريخي أو الحضاري يتناسب مع تلك الرؤية أكثر من التفسير الفائق للطبيعة أو اللاهوتي؟

الاجابة الوحيدة هي إننا نستطيع أن نقيم حقيقة مزاعم التجربة الدينية ضمن أنظمة اعتقاد خاصة فقط. أعني، إن تفسير التجربة يجب أن ينسجم جوانيا مع مجموعة من الاعتقادات والمفاهيم التي يستخدمها صاحب الخبرة. ولكن سيصبح من المستحيل بعد ذلك بالنسبة للاشخاص ذوي نظام اعتقاد يختلف عن صاحب التجربة الدينية

---

(1) Proudfoot, p.223.

أن يقيّموا الادعاء claim، لافتقارهم لمجموعة الاعتقادات والمفاهيم الخاصة التي يستخدمها صاحب التجربة، فهم ليس في وضع يمكنهم من تقييم التفسير المعطى من قبل صاحب التجربة.

هل هناك جوهر مشترك في الخبرة الدينية؟

هل للخبرة الدينية جوهر عام؟

الاختلافات حول كيفية فهم التجربة الدينية طرحت مسألة أساسية، نوقشت كثيرا. فمن جهة هناك من يعتقد بأن كل التجارب الدينية تشترك بشيء ما. وهذا يتضح بشكل خاص، طبقا إلى بعض المفكرين، في التجارب الصوفية، التي تشتمل على وعي مباشر وغير استدلالي بواقع ما، يتجاوز تباين الذات والموضوع. يحقق المتصوف وحدة مع الواقع سواء ابستمولوجيا (عندما لايوجد تمايز بين الذات والموضوع في التجربة) أو انطولوجيا (عندما لا يكون هناك تمييز حقيقي بين المجرِّب والموضوع). هذه التجربة يمكن أن تفسر فقط لاحقا من خلال استخدام مقولات ومفاهيم عقلانية، ولكن عمل ذلك يخرق عادة عدم قابلية الخبرة الاصلية للوصف.

الرأي القائل بأن هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية ـ جوهر يتجاوز حدود الاديان المختلفة، والملل، والثقافات - يوجود لدى كتّاب من أمثال وليم جيمس William James (1910 - 1842) وولتر ستيس Walter T.Stace (1967 - 1886). اهتم ستيس بالتجارب الصوفية بشكل خاص. كان هدفه أن يقدم وصفا موضوعيا ظاهراتيا للتجربة الصوفية. ويلاحظ بأن على المرء أن يكون دقيقا في التمييز بين التجربة وتفسير التجربة. يقدِّم التفسير من أجل تمكين الشخص من فهم التجربة وايصالها. يريد ستيس أن يثبت الوصف المحض للتجربة ذاتها. ويحصي سبع معالم دقيقة لجوهر التجربة الدينية:

1- الوعي التوحيدي The unitary consciousness، الوحدة الواحدة، الفراغ الخالي، الوعي المحض.
2- لامكانية، ولازمانية.
3- الشعور بالموضوعية أو الواقع.
4- السعادة، والسلام، وهلم جرا.

5- الشعور بالقداسة، المقدس، أو الله.

6- المفارقية (أو التناقض الظاهري).

7- تذرع المتصوفة بعدم قابلية خبرتهم للوصف(1).

لكن، قد يسأل المرء، ألا يستحضر هذا التصنيف تفسيرا، وبشكل خاص عندما يتحدث ستيس عن الوحدة The one، أو الفراغ The Void (بالأحرف الكبيرة) كصفات أساسية لهذه التجربة؟ يجيب ستيس بأن على المرء أن يميز مستويات التفسير.

"إذا كان المتصوفة يصفون التجربة بـ ((وحدة غير متمايزة ولا متباينة))، فإن هذا مجرد وصف يستخدم كلمات تصنيفية فقط قد يعتبر تفسيرا من مستوى أدنى. لكن هذا يكون أكثر دقة مما هو ضروري عادة، مادام لأغلب الأغراض هو مجرد وصف فقط. وإذا كان المتصوف يقول بأنه لديه تجارب بـ((وحدة صوفية مع خالق الكون)) فإن هذا تفسيرا من مستوى أعلى مادام يشتمل على إضافة فكرية أكثر اتساعا من مجرد التسجيل الوصفي"(2).

وجهة نظر ستيس هي أن الخصائص السبع السابقة خصائص وصفية محض. ويدخل التفسير متأخرا، في محاولات تعيين الوحدة، على سبيل المثال، مع إله المسيحية أو الهندوسية.

على أي حال، إن التسليم بوجود تفسير في الوصف الأساسي ولو من مستوى أدنى، يكون حتميا في الجدال الذي يدرك فيه المرء جوهرا كونيا عابرا للثقافة. يصبح هذا واضحا عندما يقترح ستيس، في التمييز بين التجارب الصوفية الانبساطية والانطوائية، إن النوع الانطوائي هو النوع الأكثر اكتمالا من النوع الانبساطي، ما دام ((الوعي أو الذهن خاصية أعلى من الحياة))(3).والحديث عن الخصائص وتقييمها هو لتقديم تفسير للعناصر المهمة جدا للجوهر المزعوم.

(1) W. T. Stace, Mysticism and Philosophy (New York: Macmillan, 1960), pp.131-32. I have given the characteristics of his introvertive type. The extrovertive type differs slightly in items 1 and 2, but he considers this type to be a lower level, an "incomplete kind of experience".

(2) Stace, p.37.

(3) Stace, p.133.

لنأخذ الموقف المخالف، يجادل ستيفن كاتس[*] (1944-) Steven katz بأنه ليست هناك تجربة تحدث من دون توسط مفاهيم واعتقادات. فكل تجربة تعالج من خلال الاعتقادات، والمقولات المتعلَّمة، والنظام الفكري للمجرِّب. وحتى الوعي الذاتي Self-consciousness - نموذج التجربة الحدسية - هو نتاج استدلال. وبالتالي، إن الاعتقادات الثقافية والدينية هي شرط الخبرة الدينية، إلى حد أن الأشخاص في عقائد دينية مختلفة لهم تجارب مختلفة في الواقع باختلاف عقائدهم. ليست هناك تجربة دينية واحدة، بل مجموع من التجارب المتنوعة. ويلجأ (كاتز) إلى تقليده اليهودي لدعم أطروحته:

كل تلك الاعتقادات الاجتماعية - الثقافية (اليهودية) وممارساتها الملازمة لها... تؤثر بشكل واضح على الطريقة التي ينظر فيها المتصوف اليهودي إلى العالم، والإله الذي خلقه، والطريقة التي توصل إلى هذا الإله، وما المتوقع عندما يصل المرء أخيرا إلى هذا الإله. أعني بذلك، إن الحياة الداخلية للمتصوف اليهودي تتخللها منذ الطفولة فصاعدا صور، ومفاهيم، ورموز، وقيم أيديولوجية، وسلوك متبادل ولا يوجد سبب للاعتقاد بانه سيهملها في خبرته. والحقيقة ان تلك الصور، والاعتقادات، والرموز، والسلوكيات تحدد التجربة التي يرغب بها، والتي تحصل له بالفعل، بعد ذلك، ستكون مشابهة لها.

ذلك يعني أن اعتقاداتنا المسبقة، المصاغة بالتفاعل مع اعتقادنا الديني، تشكل تجربتنا الدينية عن طريق إنجاز مخطط تكون الخبرة بموجبه مدركة ومفهومة.

لتثبيت هذا الموقف، لاحظ وظيفة مرشدي gurus ومعلمي التقليد الصوفي. الحكمة المناسبة افترضت من قبل مجموعة صغيرة من الاتباع، مقادين عن طريق قطب أو معلم يجبرهم بطرق معينة على انجاز هدف مرغوب فيه. ومن هنا تكون التجربة الصوفية ذاتها مشروطة بطرق واعتقادات غرست من لدن المعلم. وإن بلوغ

(*) فيلسوف وعالم يهودي، يشغل مدير مركز إيليا وايسل للدراسات اليهودية Elie Wiesel for Judaic Studies في جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولد في 12 آب (أغسطس) من عام 1944 في مدينة نيوجرسي الأمريكية. حصل على الدكتوراه من جامعة كيمبردج في لندن عام 1972م. مؤسس اليهودية الحديثة، ومن المنظرين المدافعين للمحرقة اليهودية، نشر عنها كتبا ومقالات، وأصدر موسوعة الهوليكوست عام 1990، كما أصدر مجلة اليهودية الحديثة عن جامعة أكسفورد. (المترجم).

البصيرة الصوفية الحقيقية يجاز، وإن لم يكن محتما، من لدن القطب The master.

إذن كيف يفسر المرء أوصاف التجربة الدينية المتشابهة ظاهريا المفترضة من قبل ستيس؟ أولاً يؤكد (كاتز) بأن التشابه ظاهري فقط. وعلى الرغم من أن أوصاف التجارب تستخدم نفس المصطلحات، ليس هناك من سبب للاعتقاد بأن للمصطلحات المعنى نفسه في كل التقريرات الوصفية. إن شخصين من اعتقادين مختلفين، على سبيل المثال، يصفان تجربتيهما بأنهما متناقضتان ظاهريا لا يعني أن التجربتين متناقضتين ظاهريا بنفس الطريقة، أو أن المحتوى نفسه يرتبط بعلاقة من التناقض الظاهري. وبالفعل أن مصطلحات التناقض الظاهري وعدم القابلية على الوصف تفيد في ((حجب التجربة عن البحث وتضفي الغموض عليها أيا كانت الالتزامات الانطولوجية التي لدى المرء، بدلا من أن ((تقدم معلومات تجعلها قابلة للمفارقة)). ثانيا، إن المصطلحات المستخدمة لوصف التجربة عامة جدا وغامضة، إلى حد أنها تفشل في أن تصف بعناية التجارب الدينية التي تزعم أنها تصفها. عندما يفترض وليم جيمس بأن كل تجربة صوفية توصف بعدم قابليتها للوصف وذات صفة عقلية، لم يحدد ما إذا كانت عدم القابلية للوصف هي نفسها في كل العقائد وما إذا كانت الخاصية العقلية لها المحتوى نفسه في كل العقائد.

إن المزاعم الصادقة للبوذية المادياميكا Madhyamika Buddhism، مع تأكيدها على فراغ الواقع، تختلف بشكل بارز عن المزاعم الحقيقية للمسيحية حول الله وعلاقته بالعالم الذي خلقه. الحقائق في الحالتين لا يمكن أن تكون متماثلة.

إن الفناء كليا في المنزل الالهي لهنري سوسو... مفقود كليا في إله المسيحية، وفي ((الاوبانيشاد)) المعبر عنها بكلمة ساتيام Satyam، الحقيقة. إنها تتضمن هذا العالم الكلي: إن مبادئ هذا العالم الكلي، إضافة إلى ((بعد الفناء)) في البوذية تنضوي كلها تحت تلك الأوصاف الظاهراتية الواسعة ((للحقيقة))، مع ذلك، يتضح أن إله سوسوSuso المسيحي لا يشابه ((الفناء)) البوذي، وإن خبرة الدخول في المنزل الإلهي لا تشابه فقدان ذات الفرد في ((الفناء)) البوذي. ويصبح واضحا للتفكير ان الكيانات الميتافيزيقية المختلفة يمكن أن توصف عن طريق عبارات متشابهة إذا كانت تلك العبارات غير محددة كفاية.

لم يستمر تحليل كاتس Katz من دون اعتراض. النقد الأول هو أن رؤيته لا يمكنها وصف بعض المعالم الأساسية للتجربة الصوفية. يدعي المتصوفة بأنهم قادرون على

تحقيق وضع يفقدون به الوعي الذاتي والوعي بالأشياء. اليوغا، على سبيل المثال، تتأمل أشياء متنوعة، مثل موضوعات طبيعية، وأشياء حسية، والنفس، وأخيرا الوعي. وتدريجيا يصلون إلى حالة السامادي Samadhi، وهي شكل من التركيز الداخلي يُستبعد فيه تدريجيا كل مضمون للوعي ـ الوعي بالفوارق بين الموضوعات الادراكية، وبالحالات ـ الداخلية مثل المتعة، والوعي بذات المرء ككيان متميز، والوعي بموضوعات التأمل بصفتها متميزة عن ذات المرء، أو الوعي بالوعي ذاته بشكل تام. في الحالة الحدسية الأخيرة يتحد الماضي، والحاضر، والمستقبل في وعي محض.

البلوغ التام للوعي المحض يتحدى تحليل كاتز. للوصول إلى التنوير، غالبا ما يعين المتصوفة طريقا أو مجموعة من الوسائل ينسون فيها بشكل مقصود أو يحصرون بين هلالين، خبراتهم السابقة ومقولات الفهم. تعين اليوغا، على سبيل المثال، ثمانية طرق أو أنواع للممارسة موجّهة نحو إدراك الوعي المحض. تشتمل تلك الطرق على نهج حياة قائم على الكبح الذاتي والامتناع (الامتناع عن الزواج، وعن السرقة، وعن الظلم)، وعلى عادات أخلاقية (الرضا، التكفير عن الخطيئة، والدراسة)، وممارسة وضعيات جسدية، السيطرة على التنفس، التركيز على الأشياء، والتأمل. يحقق اليوغي في النهاية وعيا خالصا، تكون فيه كل المقولات، والأفكار، والمدخلات الخارجية منسية. الطرق المستخدمة، مثل التركيز على موضوع خاص لفترات طويلة، أو في حالة بوذيي الزن، والتأمل في اتجاه واحد، سبق وان طبقت في المختبر. المجربون الذين كانت عيونهم معرضة لمجال غير نمطي فقط لم يرووا عدم رؤيتهم لشيء، بل وصفوا نهاية الرؤية، ((الاختفاء الكامل لإحساس الرؤية لفترات زمنية قصيرة)).

باختصار إذا كان النسيان وما شابهه ممكنا، وإذا كان المتصوف يستطيع أن يصل إلى حالة الوعي الخالص الذي لا يوجد فيه موضوع ولا محتوى وعي، إذن يجب أن يعاد النظر بأطروحة كاتز. ومادامت كل الخصائص والخبرات يتم تجاوزها، إذن لا يوجد شيء في الحالات الصوفية العليا يكون مشروطا بمقولات مفهومية أو خبرات مسبقة.

على أي حال إن مسألة الجوهر المشترك للتجربة الدينية حُلّت، وكلا الرؤيتين أثارتا سؤالا جديا آخر حول التجربة الدينية. وإذا كان كاتز مصيبا بأن تنوع التجربة الدينية ليس عظيما جدا فقط، بل مشروطا باعتقادات المجرِّب السابقة، فما الذي يخبرنا به هذا

حول موضوع التجربة والاعتقادات المؤسسة على هذه التجارب؟ هل تستطيع التجربة المشـروطة بمفاهيم سـابقة أن تقدم أساسا صلبا للاعتقادات الدينية؟ إذا صدق الصوفي بـأن الوعـي الخالـص يقـدم اعتراضا على هـذه الفرضية، ولكن إذا كانـت الاعتراضات حالات فاقدة للمضمون، كيف تسـتطيع أن تقدم أي أسـاس صلب للاعتقادات الدينية؟ باختصار، هل يجب علينا أن نتوقع من التجربة الدينية أن تسوغ الاعتقاد الديني؟

هل تسوغ التجربة الدينية الاعتقاد الديني؟

يعتقـد بعـض النـاس إن التجربـة الدينية تلعـب دوراً مهماً في تسـويغ الاعتقادات الدينية التي يتمسـكون بها. لكن ذلك يعتمد جزئيا، على كيفية تشـخيص المرء للتجربة الدينية.

أولاً، يعتقد (شـلايرماخر) بأنه إذا سـلمنا بأن التجربة الدينية هي شـعور، فبإمكاننا ليـس فقـط توليـد بنية الاعتقـاد الديني اعتمادا على المشـاعر، وإنما يمكننا أن نسـوغها عن طريق المشـاعر أيضا. لكن هل يمكن للمشـاعر أن تسـوغ الاعتقاد المعرفي؟ تنشـأ الصعوبـة مـن الزعـم بأن كلا من الله (بصفته متعاليا)، وتجربتنا به (بصفتها شـعورا غير مؤلَّـف مـن اعتقـادات ومفاهيم) غير قابلين للوصف ineffable. لكن من أجل ان يكون للتجربة دلالة معرفية يجب أن تتخللها اعتقادات ومفاهيم معرفية.

يواجه (أوتو) مشـكلة مشـابهة. فهو يسلِّم بأن الصفات المفهومية للكائن المقدّس ليست ((مفاهيم فكرية حقيقية، بل نوع من المادة الايضاحية للمفهوم فقط)). وهو يدعو المفاهيـم المسـتخدمة لوصـف التجربـة بالرموز IDEOGRAMS - نظائـر غير مكتملة مشـتقة من تجربتنا الاعتيادية. ومن ثم تسـتلزم مفاهيم معينة ملائمة للدلالة على الكائن المقدّس. ولتمييز ما تستلزمه تلك الرموز عما لا تستلزمه يتطلب نظاما مفاهيما ما يمكن أن يفهم من خلاله الكائن المقدس. ولذلك فتجربة الله يجب أن تنطوي على مضمون عقلي ما.

باختصـار يواجـه الذيـن يصفـون التجربـة الدينيـة بصفتهـا شـعورا مأزقـا حقيقيا. فـاذا كانـت التجربـة الدينيـة غير قابلة للوصف، فلا يمكن اسـتخدامها أساسـا تسـويغيا للاعتقـادات، إذ ليـس فيهـا مضمـون عقلانـي يقدم ذلك الأسـاس. واذا كانـت التجربة ذات مضمون عقلاني فلا يمكن ان تكون مسـتقلة عن التفسـير العقلاني أو مسـتثناة من

النقد العقلاني. فاؤلئك الذين يفهمون التجربة الدينية على أنها مجرد شعور لا يمكنهم الاقتراب منها بكلا الطريقتين.

ثانياً، افرض أن شخصا ما يصف تجربة دينية كما في الطريقة الثالثة من طرق تفسير التجربة الدينية السابقة - أعني، التجربة التي يعتقد المجرب بأنها لا يمكن تفسيرها باسباب طبيعية. إذن التعيين الدقيق للتجربة كتجربة يشترط أن المجربين لديهم اعتقادات محددة حول ما يسلمون به بأنه سببها. إذْ إنّ تعيين السبب جزء من وصف التجربة. ومن ثم لا يمكن أن تستخدم التجربة الدينية لتسويغ الاعتقاد بوجود السبب. وهذا سيدخل النقاش في دائرة: فالتجربة هي تجربة دينية لأن شخصا ما أدركها بصفتها مسبَّبة من قبل الله؛ وإن ذلك الشخص لديه سبب جيد للاعتقاد بأن الله موجود بسبب تجربته الدينية. الحجة هنا مشابهة للحجة الشائعة المتعلقة بما يمكن ان تبينه المعجزات وما لايمكن أن تبينه. فاذا حدِّدَت المعجزات على أنها أحداث مصدرها الله، إذن لا يمكن أن تستخدم كدليل على وجود الله. فيجب ان يكون وجود الله مسلَّما به مسبقا من أجل تحديد التجربة بصفتها تجربة اعجازية. وعلى نحو مشابه، إذا تم تحديد التجربة الدينية بموجب سبب فائق للطبيعة، فلا يمكن استخدام تلك التجربة لتسويغ الاعتقاد بذلك السبب.

يعني هذا إن التجربة الدينية ذات معنى إلى حد أنها تجد موقعها ضمن رؤية عالمية دينية خاصة. فللتجربة معنى لأن الشخص لديه مسبقا مجموعة من المعتقدات من بينها الكائن الفائق للطبيعة. والكائن الفائق للطبيعة غير مستدلّ عليه من التجربة أو ثابتبالتجربة، بل هو جزء من تفسير التجربة، ولذلك فهو فرض مسبق. لكن ربما كان هذا الحكم مستعجلا جدا. فبناء على هذه الرؤية، فالتجربة يسلَّم بها على أنها تجربة دينية عندما يعتقد المجرِّب بأن المرء لايمكنه أن يفهم أو يفسر التجربة بعيداً عن الكائن المتعالي. واذا كان الأمر هكذا، إذن هناك على الأقل تفسير واحد للحدث الذي يبدو للوهلة الأولى غير معقول ويشترط وجود الله. وهذا لن يحول دون امكانية أن شخصا آخر ربما يكون قادرا على تقديم تفسير طبيعي متكامل للحدث. على أي حال، الكثير من التجارب يمكن أن تفسر على نحو مقنع بالاحتكام إلى الكائن المتعالي، والكثير من تلك التجارب ينسجم مع بنية اعتقاد منطقي، ومن المحتمل كثيرا أن يكون هذا التفسير صحيحا. أعني، الوصف الأكثر منطقية، والأكثر احتكاما إلى الكائن المتعالي

يفسر تجارب معينة، وسيقع عبئ الاثبات الأكبر على الشخص الذي يرفض حقيقة التجربة ليثبت بأن الله لم يكن هو السبب. بتعبير آخر، إذا كانت حقيقة كون تجاربنا تعكس بنية اعتقادنا تعني أن تجاربنا لايمكن أن تستخدم لتسويغ اعتقاداتنا، إذن لا واحدة من تجاربنا يمكن أن تسوغ اعتقاداتنا، لأنه بناء على هذه الرؤية كل تجاربنا تستحضر بنيات اعتقادنا. يعني هذا أنّ تجربتي لرؤية القطة في الشجرة لا تسوِّغ الاعتقاد بأن هناك قطة في الشجرة، لأنه سيفترض مسبقاً بأن هناك أشياء مثل القطط، والاشجار، والقطط في الاشجار. ولكن ما الذي يسوغ هذا الاعتقاد؟ هذه الرؤية ستجعل كل الاعتقادات التجريبية غير قابلة للتسويغ.

اخيرا، يجادل اولئك الذين يسلمون بأن التجربة الدينية هي تجربة ادراكية بأن التجربة الدينية لايمكن أن تستخدم لتسويغ الاعتقادات الدينية. نحن نستخدم عادة ادراكاتنا لتسويغ اعتقاداتنا حول العالم. على سبيل المثال، لدينا مسوِّغ للاعتقاد بأن هناك طائر أبو الحناء ROBIN على المرجة الخضراء عندما نشاهد طائر أبو الحناء على مرجة خضراء، وليس لدينا سبب للاعتقاد بأن الشروط الادراكية غير اعتيادية. على نحو مشابه، لدى الاشخاص المتديّنين مسوغ للاعتقاد بأن الله موجود، يحبهم، ويستجيب لدعواتهم على أساس تجاربهم الدينية. لكن أليس من الممكن أن نكون مخطئين في تجاربنا الدينية، واذا كان الأمر كذلك، كيف يمكنها أن تقدم بيِّنة لتسويغ الاعتقاد الديني؟ بالطبع نحن يمكن أن نكون مخطئين، لكن هذا لايتناقض مع تجربتنا الادراكية الطبيعية وليس كافيا لانكار كون التجربة تسوغ الاعتقاد الديني. عندما يقول شخص ما بأنه يرى طائر أبو الحناء في الخارج، نسلم عادة بأنه يوجد هناك طائر ابو الحناء يشاهده الآن.يدعو (سوينبورن)Swinburneهذا بمبدأ التصديق الساذجPrinciple of Credulity: عندما يبدو لشخص ما بأن شيئا ما حقيقي، فمن المحتمل أنه كذلك، مالم تكن هناك اعتبارات خاصة تضعف الاعتقاد. أعني إن الطريقة التي تبدو فيها الأشياء تقدم أسبابا جيدة للاعتقاد بأن هذه هي الطريقة التي توجد فيها الأشياء. لدينا مسوّغ للتسليم بالاعتقاد ما لم تقدَّم اعتبارات مناقضة تلقي بظلال الشك إما على هذا الادراك الخاص أو على الوظيفة الدقيقة لادواتنا الادراكية بشكل عام. لايعني هذا إننا لايمكن أن نكون مخطئين في التجربة، بل يضع عبئ البرهان على كاهل اولئك الذين يزعمون بأنّ التجربة ليست حقيقية.

وعلى نحو مشـابه، ففي غياب الاعتبارات الخاصة سـتفهم التجربة الدينية من قبل المجـرِّب بصفتهـا تقـدم أسـبابا جيدة للاعتقـاد بوجود اللـه أو الحقيقـة المطلقة. وهذا لايعني أن المجرّبين لايمكن أن يكونوا مخطئين في اعتقادهم. ولكن مقارنة بالادواكات الاعتيادية، يكون للاشخاص مسوغا في توكيد اعتقادهم ما لم يعطوا سببا جيدا للتفكير بأن ذلك الاعتقاد يتعارض مع اعتقادات أخرى مسوّغة (على سبيل المثال، حول طبيعة وشخصية الله) أو أن هناك عيبا في أدواتهم الادراكية. لذلك تقدم التجربة الدينية تسويغا كافيا للاعتقادات بوجود الله.

لكن هل يمكننا أن نقبل مبدأ التصديق السـاذج؟ المشـكلة الأولى هي بينما يوجد إجمـاع اساسـي حـول الطريقة التي نسـجل فيها كلا من تجاربنـا الادراكية والاعتقادات بموضوعـات التجـارب تلـك، يوجد اختـلاف تام في التسـجيلات المتعلقـة بالخبرات الدينيـة والاعتقـادات المبنيـة عليهـا. وكما لاحظنا سـابقا، يقدّم الاشـخاص تفسـيرات متضاربة للحقيقة المجرَّبة. على سـبيل المثال، يصف المسـيحيون الله الذي يواجهونه على أنه ثالوث ويميزونه واقعيا عن أنفسـهم، في حين يصف الهنود براهما Brahman بأنـه الواقـع الكلـي ويصفـون علاقة الذات (آتمان *atman*) بـ (براهما) على أنها علاقة ليسـت ثنائية. هل يمكن أن تكون المنظورات الدينية تلك مُرْضية كلها، وبشـكل خاص إذا كانـت تدعـم اعتقـادات متناقضـة أو متضاربـة جذريـا؟ ربما أنها لايمكـن أن تكون مرضية، لكن هذا لايلغي مبدأ التصديق السـاذج. فالمبدأ لا يسـتلزم أنّ كل الادراكات يجب أنْ تكون حقيقية. فعندما تقدم الادراكات دليلا متضاربا conflicting testimony، يجب أن نتوجَّه إلى تجارب وحجج عقلانية أخرى لاثبات صدق الاعتقادات المختلفة. أعني عندما تكون هناك تفسـيرات مختلفة، فيجب تقديم اعتبارات اضافية تسـاعد على تقريـر أيّ مـن التجـارب الدينية تكون حقيقية. وعلى الرغم من أن التقارير تقدم أساسـا كافيـا لقبولهـا، فليـس كل الاعتقادات المبنية على تلك التجـارب تكون صادقة. وتماما مثلما نشـك أحيانا بالاعتقادات الادراكية ذات الاسـباب الجيدة، فإننا قد نفعل الشـيء نفسـه بالنسـبة للاعتقـادات المبنية على التجربة الدينية. وانسـجاما مـع اعتقادات أخرى مسـوّغة حـول اللـه والممارسـات الدينيـة قد تكـون تلك هـي الطريقة الوحيـدة لغربلة اعتقادات قليلة يعدل عليها. قد يتساءل المرء، على أي حال، عما إذا كان هذا الجواب ينصـف تنـوع الاعتقـادات حول الحقيقة التي يزعم أنها مُدرَكة فـي التجربة الدينية. فإذا

كان أشـخاص من تقاليد متنوّعة يسـجّلون تجاربا دينية، واذا كانت تلك التقاليد تتضمن رؤى حـول العالـم متضاربـة جذريا، فما التسـويغ الذي يمكـن أن تقدمه التجربة الدينية لأي اعتقاد خاص؟

من الواضح ان نقاطا عدة بحاجة إلى حل إذا قبلنا الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي تجربة إدراكية تسوغ اعتقادات دينية. ويحتاج مبدأ التصديق الساذج إلى أن يُبحث، فربما يُسـأل، على سـبيل المثال، عما إذا كان هذا المبدأ يطبق بالطريقة ذاتهـا علـى الاعتقـادات الادراكية كلهـا. بالاضافة إلى ذلك، إن دلالـة اختلاف التقارير حـول التجربـة الدينيـة والاعتقادات المتضاربة التي تنشـأ عنها يجـب ان تكون معروفة. يفترض هذا أن تسويغ الاعتقاد الديني يجب أن يُنجز من اتجاهات عدة.

لا نكتفي بتأمل الوجه بل نجيب على سؤاله(1)
حوار بين فيليب نيمو وإيمانويل ليفيناس:

ترجمة: رشيد بوطيب

تقديم:

يعتبر الوجه عند ليفيناس المفهوم المركزي الذي تتأسس عليه الأخلاق كفلسفة أولي. وقد جاء هذا المفهوم ردا علي امبريالية الوعي عند هوسرل. الوعي الذي يكوّن الآخر والعالم الخارجي. الوعي كمصدر للمعني، وكأولوية للأنا كما طوره هوسرل في التأملات الديكارتية كما في الأفكار.

أخلاق ليفيناس، بعكس ذلك، تقوم علي أولوية الآخر، وتتأسس علي تفكيك مزدوج، تفكيك لسلطة الذات أو الوعي من جهة (هوسرل) ولحيادية الكينونة الهايدغرية وعمائها تجاه الآخر أو سباتها الأخلاقي من جهة أخري.

إن الأخلاق، أو أخلاق الأخلاق، بلغة ليفيناس، هي التقاء بالآخر؛ الآخر المنسي، المهمش والمستعمر. لقاء لا يطلب ابتلاع الآخر واقحامه بكلية الأنا ومنطقها المونادولوجي، منطق البيوت التي لا تملك نوافذ كما هو الحال عند لايبنتز. فالفعل الأخلاقي يتحقق كقطيعة، والآخر ليس أنا ثانية alter ego. وفعل الالتقاء بالآخر فعل مباشر لا يقوم علي قانون أخلاقي محدد كما هو الحال عند هابرماس مثلا، والعلاقة

---

(1) النص الذي نقدم اليوم ترجمته مأخوذ من كتاب الأخلاق واللانهائي، وهو عبارة عن محاورات فلسفية مع ليفيناس، يمكن اعتبارها مقدمة أو توطئة لفلسفته الثالثة. وقد اخترنا هذا النص بالضبط، نظرا لمركزية مفهوم الوجه عند ليفيناس، هذا المفهوم السابق علي كل مفهوم آخر، فبه وعبره تتأسس اللغة، أصل كل علاقة مع الآخر، ذلك أن اللغة أو الكلام المنطوق يحتاج دائما إلي مخاطب، بعكس الوعي الفينمينولوجي الذي يظل أحادي البعد في علاقته مع الآخر، أحادي، كما يقول أقطاب الفلسفة الحوارية تونيسن وفالدنفلز، لأن كل شيء يتحقق بداخل الذات، ولأن الذات هي من تكسب الآخر معني وحقيقة، ولأن حركة هذه العلاقة تتجه دائما من الأنا إلي الآخر كما عبر سارتر أيضا في الوجود والعدم. عنوان المصدر بالفرنسية:

*f*thique et infini, Fayard 1982, pp. 79-87

الأخلاقية ليست علاقة معرفة، فالأخلاق سابقة علي النظرية، فقبل الكوجيطو تأتي التحية، يقول ليفيناس. وكما يكتب دريدا في الميتافيزيقا والعنف: صحيح•أن الأخلاق عند ليفيناس هي أخلاق بدون قانون ومفهوم، وهي لا تحافظ علي طهارتها اللا ـ عنيفة إلا قبل تحديدها في قوانين ومفاهيم. ليس الأمر هنا اعتراضا: لا يجب أن ننسي أن ليفيناس لا يريد أن يقترح علينا قوانين وقواعد أخلاقية، إنه لا يريد تحديد الأخلاق ولكن جوهر العلاقة الأخلاقية عموما. وإن الأخلاق خروج excendance من الكينونة ومن حياديتها تجاه الموجود. إنها خروج إلي الآخر. لم يكن هذا الآخر ممكنا في الفلسفة الغربية إلا كصورة طبق الأصل للأنا، فاللحظة الأنطولوجية التي تتحقق عبر الفلسفة، كما يري ليفيناس في الكلية واللانهائي، تقوم علي ابطال أو تحويل غيرية الآخر، وبلغة أخري، علي تعميم حضور الشبيه أو الحرية. الحرية كسيطرة، والأنا العارفة كمصدر لكل معني وبوتقة لهذا التحويل. غير أن وجه الآخر لا يمكن اختزاله في معني. إنه تحد لعنف الوعي ومنطق الشبيه. فهو اللانهائي بامتياز.

نص الحوار:

نيمو: في الكلي واللانهائي تتحدثون طويلا عن الوجه. إنه من المواضيع التي تتكرر عندكم. مم تتكون فينمينولوجيا الوجه هذه وما فائدتها؟ وبلغة أخري: هذا التحليل لما يحدث حين أبصر بالآخر وجها لوجه؟

ليفيناس: لا أعرف إن كان بالإمكان الحديث عن فينمينولوجيا للوجه، بما أن الفينمينولوجيا هي وصف للظاهر. في نفس الوقت، أتساءل إن كان بالإمكان الحديث عن نظرة موجهة إلي الوجه، ذلك أن النظرة معرفة وإدراك حسي. أعتقد، خلافا لذلك، بأن السبيل إلي الوجه هو في الواقع أخلاقي. فحين ترون أنفا، عيونا، جبينا، ذقنا، وتستطيعون وصفها، فإنكم تنظرون إلي الآخر نظركم إلي موضوع. أفضل طريقة للقاء الآخر هي أن لا يتبين المرء حتي لون عينيه فحين نبصر لون العينين، لا نكون في علاقة اجتماعية مع الآخر. وطبعا يمكن للعلاقة مع الوجه أن تكون محكومة بالإدراك الحسي، ولكن ما هو خاصة وجه، هو ما لا يمكن اختزاله. هناك بداية صفاء الوجه ذاته، ظهوره الواضح، دون دفاع. جلد الوجه هو ما يظل الأكثر عريا، الأكثر فقرا. الأكثر عريا حتي لو كان عريا محتشما. الأكثر فقرا أيضا، لأن هناك في الوجه فقرا أساسيا، ودليل ذلك

أننا نحاول دائما أن نلبسه قناعا من الفقر، ونحن نتصنع أشكالا، هيئة. الوجه معروض، مهدد، كما لو أنه يدعونا إلي فعل عنف. وفي نفس الآن، الوجه هو ما يمنعنا من اقتراف القتل.

نيمو: يوميات الحروب تخبرنا بأنه من الصعب قتل إنسان يحدق فينا بعينيه وجها لوجه.

ليفيناس: الوجه دلالة. دلالة لا سياق لها. أريد بذلك أن أقول بأن الآخر في استقامة وجهه، ليس شخصا في سياق. عادة ما نمثل شخصا ما: أستاذا في السوربون، نائبا للرئيس في مجلس الدولة، ابن فلان أو علان، كل ما يوجد في الجواز، طريقة اللباس والظهور، وكل دلالة في المعني العادي للكلمة، تتعلق بسياق ما: معني شيء ما يرتبط بعلاقته مع شيء آخر. هنا يحدث العكس. الوجه معني مستقل بذاته. أنت هو أنت. بهذا المعني، يمكن أن نقول أن الوجه ليس مرئيا. إنه ما لا يمكن احتواؤه، يقودكم إلي الماوراء. ولهذا فإن دلالة الوجه تخرجه من الكينونة، من الكينونة المرتبطة بالمعرفة. بالعكس فإن الرؤية بحث عن التطابق، إنها ما يبتلع الكينونة بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدءا أخلاقية: الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو علي الأقل ما يقوم معناه علي جملة: لن تقتل. القتل هو فعلا عمل تافه: يمكن أن نقتل الآخر، الواجب الأخلاقي ليس ضرورة أنطولجية. منع القتل لا يجعل القتل مستحيلا، حتي لو كانت سلطة المنع تبقي مرتبطة بعذاب الضمير الذي يعقب فعل السوء ـ إنه مكر الشر. والمنع يظهر أيضا في الكتابات التي تبدو إنسانية الإنسان بالنسبة إليها، مكشوفة في العالم أكثر منها التزاما فيه. لكن في الواقع فإن الظهور في الواقع لهذه الأخلاق الغريبة ـ إنسانية الإنسان ـ هو تصدع للكينونة. إنها ذات دلالة حتي ولو كانت الكينونة تتوحد وتعود إلي ذاتها من جديد.

نيمو: الآخر وجه. لكن الآخر يكلمني أيضا وأكلمه. أليس الخطاب الإنساني هو أيضا طريقة للقطع مع ما تسمونه كلية؟

ليفيناس: لا ريب في ذلك. الوجه والخطاب يرتبطان ببعضهما البعض. الوجه يتكلم. يتكلم بما أنه هو من يجعل الخطاب ممكنا ومن يبدأه. رفضت قبل قليل استعمال مفهوم الرؤية من أجل وصف العلاقة الأصلية مع الآخر. إنه الخطاب، وبالضبط، الجواب أو المسؤولية من يمثل هذه العلاقة الأصلية.

نيمو: ولكن بما أن العلاقة الأخلاقية هي ماوراء المعرفة، ومن جهة ثانية هي أصلا ينهض بها الخطاب، فهذا يعني أن الخطاب نفسه لا ينتمي إلي نظام المعرفة؟

ليفيناس: لقد ميزت دائما في الخطاب بين القول والمقول(1). وأن يتضمن القول مقولا هو ضرورة من نفس النظام الذي يفترض مجتمعا بقوانينه ومؤسساته وعلاقاته الاجتماعية.لكن القول يعني أنني أمام الوجه لا أكتفي فقط بتأمله، بل إني أجيب سؤاله. القول هو طريقة لالقاء التحية علي الآخر، لكن إلقاء التحية علي الآخر هو قبلا تحمل مسؤولية هذا الآخر. من الصعب الخلود إلي الصمت في حضور الآخر. هذه الصعوبة تجد أصلها النهائي في الدلالة الخاصة بالقول، كيفما كان المقول. يجب أن نتحدث عن شيء ما، عن المطر وعن الجو الجميل، ليس مهما، ولكن أن نتكلم، أن نجيبه وأن نتحمل مسؤوليته.

نيمو: في وجه الآخر، يوجد كما تقولون نوع من العلو. الآخر أكثر علوا مني. ما الذي تريدون قوله بذلك؟

ليفيناس: لن تقتل البتة هو الكلمة الأولي التي ينبس بها الوجه. لكن ذلك أمرٌ. إن في ظهور الوجه نوع من السلطة أو الإمرة، كما لو أن سيدا يكلمني. ومع ذلك، فإن وجه الآخر هو في نفس الآن عار. إنه الفقير الذي أستطيع من أجله فعل كل شيء، والذي أنا مدين له بكل شيء. وأنا، كيفما أكون، ولكن أنا كمتكلم، هو من يبحث عن موارد من أجل تلبية النداء.

نيمو: نرغب في القول لكم: أجل، في بعض الحالات... ولكن في حالات أخر، العكس هو الصحيح، فاللقاء بالآخر يحدث كعنف وحقد واحتقار.

ليفيناس: بالتأكيد. لكني أعتقد أنه كيفما كان الحافز الذي يفسر هذا التناقض، فإن تحليل الوجه الذي قمت به، والذي يتضمن سلطة الآخر وفقره، طاعتي وغناي، يملك الأسبقية علي كل ذلك. إنه ما تقتضيه كل العلاقات الإنسانية. لو لم يكن الأمر هكذا، فلن نقول مثلا أمام باب مفتوح: من بعدك، سيدي! إن هذه الجملة الأصلية من بعدك،

---

(1) Le dire/le dit. القول والمقول: القول سابق علي الدلالة أو المنطق النحوي. إنه تعرض للآخر، أو هو الوجود من أجل الآخر. إنه لغة سابقة علي الكلمات، أو ما يسميه ليفيناس: دلالة الدلالة. أو المؤسس لكل دلالة. في حين أن المقول هو ما ينتج عن موضوع وما يتأسس داخل المنطق النحوي. إنه ماهية بعكس القول الذي يسبق كل ماهية. إن القول هو الأمر الأخلاقي كما يتحقق في الوجه.

سيدي! هي ما حاولت وصفه.

تحدثتم عن عاطفة الحقد. كنت أخشى اعتراضا أكبر من ذلك. مثلا: كيف يمكننا أن نعاقب وأن نقمع؟ ولماذا توجد عدالة؟ وأجيب بأن واقعة تعدد البشر، حضور الثالث بالقرب من الآخر، هي من تحدد القوانين وتؤسس العدالة. إذا ما كنت لوحدي برفقة الآخر، فإني مدين له بكل شيء. لكن هناك الثالث. هل أعرف ما الذي يمثله الآخر بالنسبة للثالث؟ هل أعرف إذا ما كان الثالث يعيش في وفاق معه أو هو ضحيته؟ ومن هو قريبي؟ يجب، نتيجة لذلك، أن نزن، نفكر، نصدر حكما، عن طريق مقارنة ما لا يمكن مقارنته. العلاقة البيشخصية التي أقيمها مع الآخر، يجب أن أقيمها أيضا مع الآخرين. إذن، فهناك ضرورة لتلطيف امتياز الآخر هذا. ومن هنا تأتي العدالة. العدالة التي تنهجها المؤسسات - هذه المؤسسات التي لا مفر منها - هذه العدالة يجب دائما أن تتم مراقبتها من طرف العلاقة البيشخصية الأولية.

نيمو: هذه إذن هي التجربة الأساسية في ميتافيزيقاكم. التجربة التي تسمح بالخروج من أنطولوجيا هايدغر، أنطولوجيا الحياد، أنطولوجيا بلا أخلاق. هل انطلاقا من هذه التجربة الأخلاقية تبنون أخلاقكم؟ لكن الأخلاق تتكون من قواعد. يجب بناء هذه القواعد إذن؟

ليفيناس: مهمتي لا تكمن في بناء أخلاق. أحاول فقط بحث معني هذه الأخلاق. لا أعتقد بأنه يتوجب علي كل فلسفة أن يكون لها مشروع أو برنامج. هوسرل خصوصا من انتصر لفكرة الفلسفة كمشروع. لا غرو أنه بالإمكان بناء أخلاق اعتمادا علي ما قلته، لكن ليس ذلك موضوعي.

نيمو: هل يمكن أن توضحوا لماذا اكتشاف الأخلاق في الوجه يقطع مع فلسفات الكلية؟

ليفيناس: المعرفة المطلقة كما بحثت عنها الفلسفة ووعدتنا بها وأوصت بها، هي فكر الشبيه. فالكينونة تدرك نفسها في الحقيقة. وحتي لو تم اعتبار الحقيقة كشيء غير قطعي، هناك وعد بحقيقة أكثر اكتمالاً ومطابقة. لا ريب أن الكائن النهائي الذي نمثله، لا يستطيع، في نهاية المطاف، اتمام مهمة المعرفة. لكن، عند الحد الذي تتحقق فيه هذه المهمة، يتحول الآخر إلي شبيه. في المقابل، فإن فكرة اللانهائي تتضمن فكرة المغاير. أنطلق من فكرة اللانهائي الديكارتية، أو موضوع هذه الفكرة، وأعني به ما

تؤشر عليه هذه الفكرة، هو أكبر بشكل لانهائي من الفعل الذي نفكر عبره فيه. هناك تباين بين الفعل وبين ما يفضي إليه هذا الفعل. بالنسبة لديكارت، فهذا دليل من أدلة وجود الإله: الفكر لم يستطع انتاج شيء يتجاوزه. يتوجب إذن أن يكون هذا الشيء قد زرع بداخلنا. يجب إذن القبول بوجود إله لانهائي، زرع فينا فكرة اللانهائي. لكن ليس هذا الدليل الذي بحث عنه ديكارت ما يهمني في هذا المقام. أفكر هنا، وفي دهشة، بهذا التباين بين ما يسميه الواقع الموضوعي والواقع الصوري لفكرة الإله، بمفارقة هذه الفكرة ذاتها - الضد - إغريقية إلي أبعد الحدود - المزروعة بداخلي، في الوقت الذي يعلمنا سقراط أنه من المستحيل وضع فكرة في فكر ما، دون أن يكون هذا الفكر نفسه من وجدها.

لكن في الوجه، كما وصفت مقاربته، يتحقق نفس التجاوز للفعل عن طريق ما أفضي إليه. ففي عملية الالتقاء بالوجه هناك، بالطبع، التقاء بفكرة الإله. عند ديكارت تظل فكرة اللانهائي نظرية، نوع من التأمل، معرفة. أعتقد، بالنسبة إلي، بأن العلاقة مع اللانهائي ليست معرفة، بل رغبة[1]. لقد حاولت وصف الاختلاف بين الرغبة والحاجة. الرغبة لا يمكن إشباعها، فالرغبة تقتات علي جوعها وتزداد مع إشباعها.. إن الرغبة مثل فكر يفكر أكثر مما لا يفكر، أو أكثر مما يفكر. بنية مفارقة لا غرو، ولكن ليست أكثر مفارقة من هذا الحضور للانهائي في فعل نهائي.

(1) D. sir/besoin. الرغبة والحاجة: العلاقة مع اللانهائي تحقق حسب ليفيناس كرغبة. إنها علاقة حسية وليست نظرية. ولكن ليفيناس يسم الرغبة بصفة الميتافيزيقي وذلك من أجل تمييز الرغبة عن الحاجة التي هي شيء اجتماعي. الحاجة صفة الأنا الأنانية التي تبحث عن سعادتها. الرغبة تتحقق كآخر، والمرغوب فيه لا يمكن بلوغه من طرف الأنا. إنه في حالة هروب دائمة.
- من أجل اطلاع أوسع علي مصطلحات الفلسفة الليفيناسية يمكن الرجوع إلي المعجم التالي:
Le vocabulaire de L. vinas, ellipses 2002, p. 10.

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية

مجموعة مؤلفين

«فلسفة الدين» مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين. لكن ما معنى أن نتفلسف حول الدين؟ وهل الدين يتيح ذلك أصلاً؟ وإن كان لا يتيحه، مَن يعطي الفلسفة دور الزعامة والمركزية في استنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقاً عقلانياً؟ وهل من عقلانية في الدين؟ وهل يصح حقاً أن نقول: إن فلسفة الدين هي؛ دراسة اللامعقول بآليات عقلانية؟ وهل سيبقى شيء من الدين في خضم محاكمة العقل؟

كل ما سبق؛ يفتح فضاءً فكرياً وخاصاً بموضوع فلسفة الدين. إنه السؤال الذي يشكل المنظومة الفلسفية. في قُبال منظومة الإجابات التي يشكلها الدين. فبين الشكل والدهشة والتأمل والاستفهام المزمن من جهة، وبين اليقين والطمأنينة والقنوع والإجابة اليقينية الإيمانية من جهة أخرى، حجاج سجالي لا حدّ له.

هنا يبزغ فجر عقل يراد له من جديد أن يعيد إمكانيات خروج الإنسان من قصوره، إن فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليده، إنما تعيد هيبة الإنسان الذي ضاع في الميثوس. أساطير قديمة وعصرانية لا حدّ لجريان انسكابها في الواقع المعاش. في كل هذا يراد لنا أن نستعيد معنى كينونتنا بالسؤال.

السؤال الذي يعني إمكانيتنا على التفكر في قبال ما هو ممنوع، ما هو طابو، ما هو مقدس، بأدوات المرغوب والمباح والمدنس.

تصميم الغلاف: سامح خلف

ISBN 978-614-01-0466-2



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

دار الأمان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com